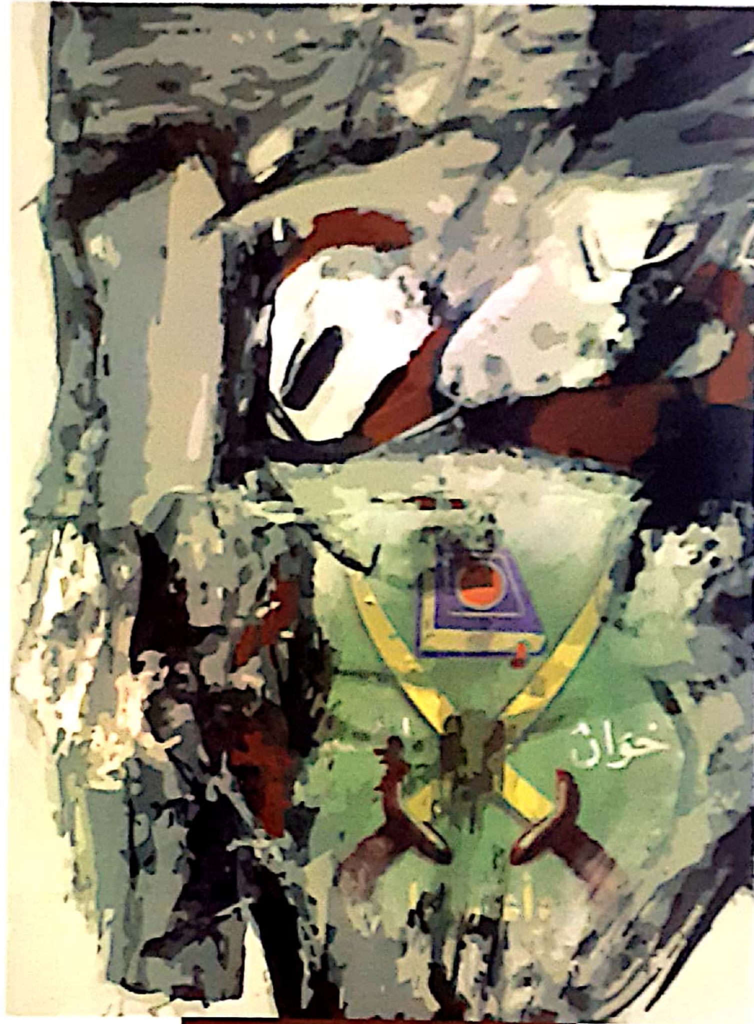
داخل «الإخوان المسلمين»

الدين والهوية والسياسة



د. خليل العناني

ترجمة: عبد الرحمن عياش مراجعة: عومرية سلطاني



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

داخل «الإخوان المسلمين»

داخل «الإخوان المسلمين»

الدين والهوية والسياسة

د. خليل العناني

ترجمة: عبد الرحمن عياش

مراجعة: عومرية سلطاني



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

العناني، خليل
داخل «الإخوان المسلمين»: الدين والهوية والسياسة/ خليل العناني؛ ترجمة عبد الرحمن عياش؛ مراجعة عومرية سلطاني.
٢٥٦ص.
ببليوغرافية: ص ٢٤٣ - ٢٥٦.
ISBN 978-614-431-166-0
١. الإخوان المسلمون - مصر. ٢. السياسة والحكومة - مصر. ٣- الإسلام والسياسة - مصر. أ. عياش، عبد الرحمن (مترجم). ب. سلطاني، عومرية (مراجعة). ج. العنوان.
322

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

Inside the Muslim Brotherhood
Religion, Identity, and Politics
by Khalil Al-Anani

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٨

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ١١٣-٥٢٨٥ حمرا - بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت - مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١

القاهرة - مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥

الاسكندرية - مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف
هاتف: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء - مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧

تونس - مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٥٠٨٣٠٥٥٤

اسطنبول - مكتبة
حي الفاتح، شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
هاتف: ٠٠٩٠٥٥٣٦٩٥٣٤٧٧

المحتويات

مقدمة الطبعة العربية

ليس سهلاً أن تكتب مقدمة كتاب مرتين، خاصة إذا كنت ممن لا يحتملون الصبر على إعادة كتابة أفكارهم كما هي الحال مع كاتب هذه السطور. ولكن بما أن القارئ مختلف ـ فضلاً عن وقوع أحداث فارقة في الفترة ما بين كتابة هذه المقدمة وتلك التي كُتبت للطبعة الإنكليزية من الكتاب قبل حوالى أربع سنوات ـ كان لزاماً علينا واحتراماً للقارئ العربي أن نقدّم له هذه الطبعة العربية.

تعود علاقتي البحثية بظاهرة «الإسلام السياسي» إلى حوالى عقدين ونصف من الزمن، وذلك حين التحقت بجامعة القاهرة طالباً في، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية أوائل عقد التسعينيات من القرن الماضي. وقتها كان الفضاء العام داخل الجامعة مليئاً بالحضور الحركي النشط للإسلاميين من مختلف التوجهات: إخوان مسلمين، وسلفيين تقليديين، وجهاديين من المنتمين لتنظيم الجهاد والجماعة الإسلامية. وكانت المواجهة بين نظام مبارك والجماعات الراديكالية قد وصلت إلى مستوى عالٍ من التصعيد أواخر الثمانينيات، في حين بدأ النظام حملة من القمع غير المسبوق تجاه جماعة «الإخوان المسلمين» أوائل التسعينيات، وذلك بعد سنوات من الهدوء النسبي بين الطرفين، ما ساهم في زيادة الحضور الإخواني في المجال العام، سواء الرسمي من خلال المشاركة في الحياة السياسية وأبرزها الانتخابات النيابية، أو غير الرسمي من خلال نشاطهم في مؤسسات المجتمع المدني والنقابات، وهو ما شكل تهديداً جدياً لسيطرة نظام مبارك وحزبه الحاكم آنذاك (الحزب الوطني الديمقراطي).

كانت الأوضاع في المنطقة العربية متسارعة ومتوترة خاصة بعد الغزو

العراقي للكويت في الثاني من آب/أغسطس ١٩٩٠، وبدء عملية السلام بين الفلسطينيين والإسرائيليين فيما سُمي وقتها باتفاقات «أوسلو» التي أشعلت حراكاً طلابياً واسعاً في الجامعات المصرية احتجاجاً على انتهاكها الحقوق التاريخية للفلسطينيين. وكان النشاط السياسي لطلاب جماعة «الإخوان المسلمين» بالجامعة الأكثر حضوراً خاصة على صعيد الانتخابات الطلابية. وهو ما أقلق نظام مبارك ودفع حزبه لتشكيل جماعة طلابية موازية عُرفت وقتها باسم «طلاب حورس» من أجل مواجهة الطلاب المنتمين للإخوان وتعطيل تقدمهم في الانتخابات.

في وسط هذه الأجواء من الحيوية والنشاط والاستقطاب، بدأت البحث والقراءة عن الحركات الإسلامية، خاصة جماعة «الإخوان المسلمين». وكتبت أول أبحاثي بالجامعة عن تجربة «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» في الجزائر وما حدث معها بعد الانقلاب على نتائج الانتخابات البرلمانية التي اكتسحت الجبهة جولتها الأولى أواخر عام ١٩٩١ قبل أن يتدخل الجيش ويلغي نتائج الانتخابات وتبدأ العشرية السوداء في الجزائر. وتجدد اهتمامي بالإسلاميين، خاصة جماعة «الإخوان المسلمين»، أوائل الألفية الجديدة وتحديداً مع تولي الأستاذ محمد مهدي عاكف قيادة الجماعة، حيث بدا الرجل حينها مختلفاً بعض الشيء عن سابقيه فيما يخص الميل باتجاه العمل العام والانفتاح على القوى السياسية العلمانية والانخراط أكثر في العمل السياسي، فكان أن دشن قيادته للجماعة ورئاسته لمكتب الإرشاد بمبادرة جريئة، بمعايير تلك الفترة، للإصلاح السياسي، لفتت أنظار المراقبين وقتها لوضوحها وشموليتها ولجرعة التسيس والانفتاح بها. ولعلها المبادرة السياسية الأولى المتكاملة للجماعة، ويبدو أنها كانت محصلة لجهود وتطويراً لمحاولات أخرى سبقتها بأعوام. تزامنت المبادرة مع حراك سياسي بدأ يشق طريقه في مصر لظروف وعوامل متعددة داخلياً وخارجياً أهمها الضغوط الأمريكية من أجل التغيير والإصلاح في المنطقة خاصة مصر وظهور حركات وتجمعات سياسية غير تقليدية تطالب بنفس المطالب مثل حركة «كفاية» و«الجبهة الوطنية للتغيير»... إلخ.

أما نقطة التحول الأساسية في مسألة اهتمامي بالحركات الإسلامية فقد جاءت بعد الصعود المفاجئ لجماعة الإخوان في الانتخابات البرلمانية

عام ٢٠٠٥ حين حصدت الجماعة ما يقرب من ٢٠ بالمائة من مقاعد البرلمان آنذاك. وقد تحول اهتمامي من مجرد متابع ومراقب لهذا الصعود إلى باحثٍ عن أسبابه وما قد يحمله من دلالات لمستقبل الجماعة وعلاقتها بالنظام والمجتمع.

وكان من المدهش أنني حين بدأت رحلة القراءة والتنقيب عن الجماعة بحثياً وأكاديمياً لم أجد بحثاً أو كتاباً رصيناً يمكن الاعتماد عليه في فهم وتحليل الجماعة، سواء باللغة العربية أو الإنكليزية، باستثناء الكتاب المعروف للباحث الأمريكي «ريتشارد ميتشيل» الذي نُشر عام ١٩٦٩ وتُرجم للعربية أواخر السبعينيات وما صاحب الترجمة من جدل بين المؤلف الأصلي والمترجم حول متن الكتاب. فمعظم الكتابات عن الإخوان وقتها، وربما الآن باستثناءات قليلة، كانت غارقة بين حدّي المبالغة في الإطراء وتقريظ الجماعة، أو التطرف في نقدها إلى درجة المخاصمة والهجوم عليها. ولا يملك القارئ العادي، ناهيك عن المتخصص، والحال كهذه، سوى التعجب من الأمر. ولم أتخيل أن جماعة بحجم وقِدم جماعة الإخوان لم تنل حظها من النقاش البحثي والأكاديمي الجاد بعيداً عن صراعات السياسة ومتاهات الأيديولوجيا. وما كان لي، وأنا الدارس لعلم السياسة في سنيّ الجامعية وما بعدها، أن أقبل بالوقوع في فخ السرديات المتصارعة التي تطمس الحقيقة، وتحجب الرؤية، وتتوّه العقول. فكان عليّ، طمعاً في فهم موضوعي للجماعة بعيداً عن الانطباعات والأحكام المسبقة، أن أبدأ من نقطة أخرى أقل استقطاباً وأكثر قبولاً لمبضع البحث والتشريح، وبطريقة قد تساعد على استكشاف الجماعة كما هي وبدون أحكام مسبقة. فكان الأفضل هو أن أبدأ من الجماعة نفسها كما هي لا كما يتخيلها أو يصوّرها من يكتبون عنها.

لم تكن المهمة سهلة على الإطلاق خاصة وأننا نتحدث عن جماعة سرّية التنظيم، شديدة الهيراركية، ومعقدة التفاصيل، فضلاً عن أن الاكتفاء بأدبيات الجماعة وبياناتها وتصريحات قادتها لا تقدم مادة كافية لفهم سلوك الجماعة. فالنصوص، على أهميتها، لا تتضح قوتها الرمزية وتأثيرها المادي دون اختبارها في الواقع ورصد تجلياتها وتقييم تأثيرها. زِدْ على ما سبق، فإن السياق السياسي الذي كانت تعمل به الجماعة كان يمنع إمكانية الاقتراب منها أو محاولة فهمها وتفسير سلوكها السياسي دون مخاطر.

لذا، فقد كان الأمر أشبه بمغامرة بحثية وشخصية، ولكنها مغامرة تستحق عناء خوضها والانخراط بها، وذلك ليس فقط أملاً في فهم السلوك السياسي والحركي لجماعة الإخوان، وإنما أيضاً تقديم قراءة جادة وموضوعية لها بعيداً عن متاهة الاستقطاب السياسي والأيديولوجي التي وسم الكثير من الكتابات حولها. وكانت محصلة هذه المغامرة كتابي الأول عن الإخوان الذي صدر عام ٢٠٠٧ بعنوان **الإخوان المسلمون في مصر: شيخوخة تصارع الزمن؟**. كان الكتاب بمثابة حجر ألقي في مياه البحث الراكدة عن الجماعة، وأثار كثيراً من الجدل داخل الجماعة وخارجها، وربما أتحدث عنه في مناسبة لاحقة.

بعد صدور ذلك الكتاب، والذي أخذ العمل عليه حوالى ثلاث سنوات (ما بين ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٧)، اكتشفت أن ثمة الكثير عن جماعة الإخوان لا زلت أجهله، وأنني فقط لمست الجزء الظاهر من الجماعة (نشاطها السياسي، العلاقة بين الأجيال، المناهج التربوية، علاقتها بالنظام والقوى السياسية، إلخ) في حين لا يزال أغلب جسدها غاطساً تحت السطح، وربما يكون بحاجة لمغامرة جديدة لاستكشافه وتفكيكه وتحليله، فكان هذا الكتاب الذي بين أيديكم.

بدأت رحلة هذا الكتاب عام ٢٠٠٩ وذلك حين ذهبت لدراسة الدكتوراه بجامعة «دورهام» البريطانية. وكان انشغالي بمسألة الإخوان، كظاهرة دينية وسيو ـ سياسية، لا يزال حاضراً، ولكن هذه المرة من منظور مختلف. كان عليّ الابتعاد قليلاً عن سطح الظاهرة الإخوانية ـ خاصة ما يتعلق بالنشاط السياسي والحركي لجماعة الإخوان، والذي تناولته أعمال أخرى ـ والغوص في أعماقها وذلك لفهم بنيتها الداخلية، ومنطق تشكّلها، وطريقة عملها، وموازين القوى بداخلها. لذا فإذا كان القارئ ينتظر تحليلاً «سياسياً» للجماعة، سواء نقداً أو إطراء، فأنصحه بأن يبحث عنه في دراسات وكتابات أخرى، وهي كثيرة، وإذا كان يبحث عن فهم أعمق لبنية الجماعة، وطرق تجنيد وتنشئة أعضائها، وتشكيل هويتهم الحركية، وتأثير القمع عليها، فلربما يجد في هذا الكتاب ما يفيد. ورغم ذلك، يمكن القول، بقدر من الثقة، بأن هذا الكتاب ليس سوى محاولة خجولة لفهم واحدة من أكثر الظواهر السياسية والدينية تعقيداً، وأن كثيراً من الجهد والعمل لا يزالان مطلوبين لفهمها وسبر أغوارها، وهو ما أتمنى أن يقوم به باحثون آخرون.

وفي الختام، لا يسعني إلا أن أشكر الصديق الأستاذ نواف القديمي والزملاء العاملين في «الشبكة العربية للأبحاث والنشر» وخاصة مسؤولة الإنتاج الأستاذة لمى زين ومحرر الكتاب الأستاذ محمد الأمد، وذلك على تحمّل أعباء ترجمة ونشر وطباعة وتوزيع هذا الكتاب. كما أشكر المترجم الأستاذ عبد الرحمن عيّاش الذي أنجز ترجمة النصّ على النحو المطلوب. وكذلك أشكر الأستاذة عومرية سلطاني التي راجعت الترجمة وأضفت عليها لمساتٍ جعلتها أكثر قراءة وحيوية.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل،،،

خليل العناني

فيرجينيا، الولايات المتحدة

٢٠ آب/ أغسطس ٢٠١٧

مقدمة

تفكيك جماعة «الإخوان المسلمين»

يفكك هذا الكتاب جماعة «الإخوان المسلمين» في مصر من الداخل. وعلى عكس الأدبيات والأعمال الأخرى التي تنزع نحو التركيز على السلوك والنشاط الخارجي للجماعة، أو ما يمكن تسميته بالقشرة «الخارجية» للإخوان، يركز هذا الكتاب على الديناميات والعمليات والتفاعلات الداخلية التي تصوغ هوية الجماعة وفعلها السياسي. في هذا الاتجاه، فإن هذا الكتاب يلقي الضوء على الكيفية التي تشكّلت بها جماعة «الإخوان المسلمين» باعتبارها حركة اجتماعية سياسية، وعلى التحولات التي عرفتها. سنكشف هنا عن العمليات المتشابكة من التجنيد والتنشئة والتلقين والتماثل الهوياتي التي صنعت هوية الإخوان المسلمين، لنستكشف كيف يتم بناء تلك الهوية في الحياة اليومية لأفراد الجماعة.

بكلمات أخرى، فإن هذا الكتاب هو رحلة استكشاف لعالم جماعة «الإخوان المسلمين» من الداخل وبعيون أعضائها. وهو كتاب يزيل الغموض عن الطبيعة المركبة لجماعة الإخوان، وذلك لتوضيح كيف تشكّل الجماعة هويتها، وكيف يصبح المرء إخوانياً أو عضواً في جماعة الإخوان المسلمين، وكيف يتمظهر ويتجلّى هذا الانتماء في حياته اليومية. كما يتناول الكتاب البنية التنظيمية المعقدة والمنضبطة للحركة، وكيف صمدت أمام موجات القمع المختلفة طوال العقود السابقة، فضلاً عن العلاقة بين هويتها والقدرة على البقاء والاستمرارية. إنّ هذا الكتاب، بوصفه دراسة إثنوغرافية وتحليلية، يسهم في إثراء الأدبيات المتعلقة بجماعة «الإخوان المسلمين»، ويلقي الضوء على كثير من جوانبها «الجوانية» التي لم تحظَ بعدُ بالدراسة.

وحقيقة الأمر، فإن هذا الكتاب يعد تتويجاً لدراساتي وملاحظاتي عن

جماعة «الإخوان المسلمين»، والتي امتدت لأكثر من عقد من الزمان؛ فقد بدأت البحث في موضوع الإخوان عام ٢٠٠٤، وذلك عندما جرى اختيار الأستاذ محمد مهدي عاكف ليصبح المرشد العام الجديد للجماعة بعد وفاة سلفه المستشار مأمون الهضيبي أوائل كانون الثاني/يناير من العام نفسه. وفي ذلك الوقت، كان من الصعوبة بمكان إجراء بحث ميداني على جماعة الإخوان، وذلك بسبب القمع والرقابة الأمنية المفروضة على الحركة. وقد استغرق الأمر مني شهوراً، وذلك لبناء علاقة بحثية جيدة مع قيادات الجماعة وأعضائها تمكّنني من دراستهم بشكل منهجي بعيداً عن الكليشيهات الجاهزة.

نشرت كتابيَ الأوّل عن جماعة «الإخوان المسلمين» باللغة العربية في عام ٢٠٠٧، وحمل عنوان **الإخوان المسلمون في مصر: شيخوخة تصارع الزمن**؛ شرحت فيه وقتها الصعود الكبير للإخوان في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥ وتأثير ذلك على الفعل السياسي للحركة وأيديولوجيتها. ثم أدركت بعد مرور بضع سنوات أنه لم يكن غير خدش على السطح، وأنّ معرفتي بالبنى والديناميات المعقدة في الجماعة كانت ضئيلة. ومن ثمّ، فقد جاء هذا الكتاب ليغوص في مزيد من التفاصيل بشأن الفعل السياسي الداخلي في الحركة، وليرسم صورة واضحة للديناميات والعمليات التي تُشكّل أيديولوجيتها وسلوكها ونشاط أفرادها. وبالاعتماد على عشرات المقابلات والاجتماعات والنقاشات والمحادثات غير الرسمية مع قيادات وأفراد يمثلون مختلف الأجيال والمناطق الجغرافية في جميع أنحاء مصر، يقدم هذا الكتاب شرحاً وافياً لتفاعلات الدين والهوية والسياسة داخل الإخوان، كما يسهم أيضاً في الجدل النظري حول كيفية دراسة الإسلاميين، وما إذا كان ينبغي اعتبارهم «حركات اجتماعية». من خلال كل ما سبق، يمكن القول إن هذا الكتاب يتحدى عدداً من السرديات التقليدية والسائدة بشأن الإسلاميين والتيار الإسلامي عامة.

هوية «الإخوان المسلمين»

يتطلب فهم نشاط الإخوان المسلمين تفكيكَ العوامل الكامنة خلف هذا النشاط وتشكّله وتحفزه. وهنا نجادل بأن الهوية هي أحد أهم العوامل المحركة لنشاط الإخوان. ونعرّف الهوية في هذا الكتاب بوصفها نظاماً من

المعايير والقيم التي تلهم وتوجّه الأفراد في حياتهم اليومية. وهو نظام ينبع من عوامل مختلفة، ويخضع لعمليات تنشئة اجتماعية وتلقين مكثفة. ومثلما يشير كريغ كالهون، تنتج الهوية من الأفعال القائمة على الإرادة الفردية[١]. وبمدّ هذه الخطوط على استقامتها، سنوضح في الفصل الثاني كيف أن الهوية لا يمكن قياسها؛ ومع ذلك، فإنه يمكن تخيلها، ويمكن أن تتمظهر بشكل واضح في الحياة اليومية للأفراد.

سنثبت أيضاً أن الهوية الجماعية للإخوان هي نتاج عمليات وعوامل متعددة. وبالاعتماد على العمل الرائد الذي قدمه (ألبيرتو ميلوشي) حول الهوية الجماعية، سنتتبع كيف تبني الجماعة هويتها من خلال عوامل فكرية فضلاً عن العوامل المؤسسية. بالنسبة إلى ميلوشي، فإن الهوية الجماعية ليست معطى ثابتاً أو جوهراً أو شيئاً يمتلك وجوداً «حقيقياً»؛ ولكنها نتاج مفاوضات ومساومات وتسويات وقرارات وصراعات بين فاعلين[٢]، ويعرفها باقتدار بأنها «عملية يُنتِج من خلالها الفاعلون الأطرَ المعرفية المشتركة التي تمكّنهم من إجراء تقييم لبيئتهم، وحساب التكاليف والمنافع المترتبة على أفعالهم»[٣]. تمثل الهوية الجماعية أيضاً انعكاساً لعمليات وتفاعلات متعاضدة تحدث داخل الحركات الاجتماعية وتُصاغ جرّاء الفرص والقيود التي تفرضها البيئة الخارجية[٤]. سنوظّف على مدار هذا الكتاب المفهوم التفاعلي والتحليلي الذي استخدمه ميلوشي عن الهوية الجماعية للكشف عن العمليات التي تُشكّل هوية الإخوان ولتوضيح كيف أصبحت على ما هي عليه.

خلال العقدين الماضيين، كانت الهوية الجماعية موضوعاً لأعمال أكاديمية واسعةٍ استهدفت تقديم فهم أفضلَ للمنطق الذي يقوم عليه العمل الجماعي. لذا فقد تناول الباحثون العلاقة بين الثقافة والعمل الجماعي،

---

(١) Craig Calhoun, ed., *Social Theory and the Politics of Identity* (Cambridge, MA: Wiley-Blackwell, 1994), p. 13.

(٢) Alberto Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), p. 77, 4.

(٣) Alberto Melucci, *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society* (Philadelphia: Temple University Press, 1989), p. 35

(٤) Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, p. 77.

وبين الهوية وأنماط التعبئة، وبين المصالح وحوافز المشاركة في العمل الجماعي، وبين المظالم الاجتماعية والهوية الجماعية[٥]. وعلى الرغم من الإسهامات المفيدة التي وفرتها هذه الأدبيات، ظلت بؤرة اهتمامها هي البحث في تأثير الهوية في العمل الجماعي وليس العكس؛ وهو: كيف يمكن لحركة أو عمل جماعي ما أن يُعيد تشكيل هوية الأفراد في حياتهم اليومية. لذا فإن أحد أهداف هذا الكتاب هو سد الثغرة في أدبيات الحركات الاجتماعية عن طريق دراسة تأثير العمل الجماعي في هوية الأفراد؛ بعبارة أخرى: كيف تحوّل الحركة الاجتماعية طرائق التفكير لدى أفرادها ورؤاهم للعالم وتصوراتهم - أي هوياتهم في النسق اليومي -؟. ومن خلال تفكيك عملية بناء الهوية، سنوضح كيف يعمل الإخوان على تجنيد الأعضاء وتلقينهم وإعادة تشكيل نظرتهم إلى العالم.

تتشابك عملية بناء الهوية لدى الإخوان مع عمليات أخرى من التجنيد، والتلقين، والتماثل الهوياتي. وكما سنشرح في الفصول القادمة من الكتاب، تحدث تلك العمليات في الوقت نفسه، وتعمل كقاعدة صلبة تقوم عليها هوية جماعة الإخوان المسلمين وبنيتها، كما أنها تتطابق أيضاً مع أهداف الجماعة وأيديولوجيتها. في الحقيقة، فإن عملية تشكيل هوية الأفراد هذه تمثل إحدى الخصائص التي تميز الإخوان عن غيرها من الحركات الاجتماعية الدينية. لقد أنتج الإخوان، بفضل حياكتهم البارعة لشبكة من العلاقات الداخلية والثقافة والمعايير والقيم، نظاماً خاصاً للهوية مكّن الجماعة من البقاء رغم كل ما اعترضها من صعاب وتحديات.

وكما سيتضح من الفصل الرابع، فإن لدى جماعة الإخوان المسلمين نظاماً للعضوية متعدداً ومعقداً، يقبع في قاعدته المتعاطفون مع الجماعة، في حين يأتي على قمته الأعضاء الأكثر نشاطاً والتزاماً، أي الأعضاء العاملون. هذا النظام الصارم والمنضبط للعضوية لا يُسهِّل عملية محاذاة سلوك الأعضاء مع أهداف الجماعة وأيديولوجيتها فحسب، ولكنه أيضاً يضمن ولاءهم

---

(٥) إن الأدبيات حول الهوية والعمل الجماعي واسعة. انظر على سبيل المثال:
Francesca Polletta and James M. Jasper, "Collective Identity and Social Movements," *Annual Review of Sociology*, vol. 27 (2001), pp. 283-305.

والتزامهم للقيادة. كما يلعب نظام العضوية دوراً محورياً في حماية الحركة من اختراق الدولة؛ فمن خلاله يختار الإخوان ويدربون ويلقنون ويمحصون المواقف والسلوكيات المحتملة للأعضاء قبل منحهم العضوية الكاملة.

أجادل أيضاً في هذا الكتاب بأن ثمة علاقة قوية بين عضوية الجماعة وهويتها، وهو ما أغفلتْه كثير من الدراسات السابقة التي تناولت الإخوان. وكما سنوضح لاحقاً، فإن نظام التجنيد والتصعيد داخل الجماعة صُمّم ليتوافق مع عملية التماثل الهوياتي. فالترقي داخل صفوف الحركة يفرض على الأعضاء تلبية متطلبات معينة، والقيام بتكليفات محددة تعكس درجة ولائهم واستعدادهم للانصياع لأيديولوجية الجماعة وقيادتها.

«الإخوانية» بوصفها نمطاً «متفرداً» من الهويّة

السؤال الرئيسي الذي يحاول هذا الكتاب الإجابة عنه هو: كيف يمكن للمرء أن يصبح إخوانيّاً؟ وكيف يتبدى هذا الانتماء في حياته اليومية؟ تكشف الإجابة عن هذا السؤال العديد من أوجه هوية الإخوان المسلمين. ومثلما يتضح من المناقشة السابقة، فإن هوية الإخوان ليست مجرد نتاج للقناعات الدينية أو اللاهوتية لأفرادها، ولكنها منتج اجتماعي ناجم عن الديناميات التنظيمية للحركة، ورأسمالها الرمزي، وإطارها الفكري الذي أرساه قادتها ومنظّروها على مدار عقود. ووفقاً لذلك، يحدث التنازع حول هذه الهوية في الحياة اليومية من قِبل هويات منافسة أو مشابهة، بل وداخل الحركة نفسها؛ ذلك لأن أي تنظيم، بوصفه كياناً اجتماعيّاً، يواجه رؤى متباينة ومصالح متضاربة بين أعضائه، وقياداته، وجميع الأطراف المرتبطة به؛ ومن دون حضور قوي للهوية الجماعية، قد تصير هذه المنظمات أكثر عرضة للانقسام والانشقاق.

لقد بنت جماعة الإخوان، بوصفها حركة اجتماعية، شكلاً متفرداً للهوية يميزها وأعضاءها عن الجماعات الأخرى، ويسمح لها بالاستمرار في أنشطتها. ونحن نسمي هذه الهوية بـ «النزعة الإخوانية»، التي تشير إلى نظام إدراكٍ للمعايير والقيم التي ترشد وتقود أعضاء الجماعة في حياتهم اليومية؛ فحين ينضم الأفراد إلى الحركة، فإنهم يخضعون في البدء لقواعدها وقوانينها، لكنهم يبدؤون بعد فترة بالتصرف، ليس كأفراد، ولكن كإخوان.

إنّ هذا المعنى الإخواني أو الجماعي يساعد في انبثاق العمل الجماعي لدى الإخوان، وتعميق الالتزام لدى الأعضاء، وتعزيز مرونة الحركة برمتها.

وكما سنشرح في الفصل السابع، فإن النزعة الإخوانية ليست مجموعة جامدة من القيم المقدسة أو الروحية، ولكنها تمثل مجموعة من المعايير الاجتماعية والتنظيمية التي تم خلقها واستغلالها في الحياة اليومية للأفراد. إضافة إلى ذلك، لا تتعارض النزعة الإخوانية مع الجوانب الأخرى من الهويات الشخصية للأفراد؛ فلا تعارض بين أنْ يكون المرء ويتصرف كإخواني الهوية، وفي الوقت نفسه يكون لديه هوية اجتماعية كأب أو أخ، أو هوية مهنية كأن يكون محامياً أو طبيباً أو معلماً. في الحقيقة، يكمن تفرّد الهوية عند جماعة الإخوان في أن أعضاءها يمتلكون طبقات متعددة من الهوية التي تسهّل انتشار أيديولوجيتها في المجتمع.

تقوم النزعة الإخوانية باعتبارها نظاماً للهوية في جماعة الإخوان المسلمين على خمسة معايير وقيم أساسية، هي: البيعة، والطاعة، والثقة، والالتزام، والانتماء. وتعكس هذه القيم تمايز الهوية الإخوانية، كما تحدد مكانتها في حياة أعضائها، وهي تلعب دوراً رئيسيّاً في «إضفاء الطابع الإخواني» على المجالين الخاص والاجتماعي في الجماعة وتعزيز ولاء أعضائها.

برادايم الجماعة

لا تعمل «الهوية الإخوانية» في فراغ، فهي تحتاج إلى بنية تنظيمية قادرة على تفعيلها والحفاظ عليها حية في حياة الأفراد. إنّ ثمّ رابطاً وثيقاً بين هوية الجماعة وبنيتها التنظيمية، وقد تم تصميمها لتدعيم عملية التلقين وتكثيفها بحيث تتطلب أنظمة الحركة ومعاييرها بأن يتصرف الأعضاء بصورة تستجيب بشكل كامل لأهداف الجماعة وأيديولوجيتها. ووفقاً لميلوشي، تشير الضوابط والمعايير التي تقوم عليها الحركة الاجتماعية إلى «النقطة التي تلتقي عندها الاحتياجات العملية للحركة، مثل تخصيص الموارد مع احتياجات الدمج والسيطرة»[٦]. تساعد هذه المعايير جماعة الإخوان على

---

(٦) Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, p. 317.

مأسسة أيديولوجيتها وترسيخها. أما انتظام أنشطة الحركة، مثل الندوات وتدريبات الكتائب والمعسكرات التربوية، فتساعد الأعضاء على التواصل والتفاعل فيما بينهم، والأهم من ذلك، على التأقلم مع معايير الجماعة وقواعدها. وتعيد العمليات المستمرة من التلقين، والمواظبة على الشعائر، والتعود، تشكيل هويات الأفراد وتعزز الشعور القوي بالتماثل والتماهي مع هوية الجماعة.

أُنشئت البنية التنظيمية لجماعة الإخوان على يد مؤسسها حسن البنا وحافظ عليها خلفاؤه من بعده. وكما سنوضح في الفصل الثاني، فقد أنشأ البنا بنية تنظيمية متفردة تمزج بين مهمة الحركة وأيديولوجيتها وأهدافها واستراتيجيتها. وسنسمي ذلك بـ «براديم الجماعة»؛ أي الإطار التنظيمي الذي يربط بين جوانب الحركة الدينية والاجتماعية والتنظيمية ويلهم أعضاءها في الحياة اليومية. كما يستجيب هذا الإطار أيضاً للاحتياجات الروحية والمادية والاجتماعية لأعضاء الجماعة من خلال تعزيز روح التكافل والتضامن وتقوية الروابط الاجتماعية بينهم. علاوة على ذلك، فقد أنتج هذا الهيكل التنظيمي نظاماً فريداً من القيم والمعايير المسؤولة عن ترسيخ ثقافة الانضباط والتماسك لدى الإخوان.

ومن المثير للاهتمام أنه على الرغم من تعقد هذه البنية التنظيمية، إلا أنها بعيدة كل البُعد عن الجمود والسكون؛ بل هي في الواقع، وكما سنشرح ذلك في الفصول التالية، مرنة وشاملة وقابلة للتكيف؛ فهي تساعد الجماعة على تجنيد الأعضاء، وتكيفهم، واستيعاب أفراد من خلفيات اجتماعية وثقافية وتعليمية ومهنية وجغرافية متباينة ودمجهم جميعاً تحت مظلة الجماعة.

إنّ براديم الجماعة هو نتاج عمليات معقدة من التشبيك الاجتماعي والتلقين؛ إذ تقوم الجماعة بوصفها حركة اجتماعية بوظيفة تخصيص الموارد، وتعبئة الأفراد، ووضع الأطر الأيديولوجية التي تربط الأعضاء معاً وتعزز التزامهم بالتنظيم؛ كما تستفيد الحركة بشكل مستمر من شبكاتها الاجتماعية وعلاقات أفرادها العائلية والروابط الدينية من أجل توسيع قاعدة مؤيديها. باختصار، يُعدّ براديم الجماعة العمود الفقري للهوية الجماعية للإخوان، ويعمل كقاعدة لوحدتها وأنشطتها. كان حسن البنا يؤكد، وكذلك خلفاؤه،

على أهمية الانتماء لمجموعة أو حركة، أي الانتماء لـ«جماعة»؛ وفي الواقع، تقوم البنية التنظيمية لجماعة الإخوان المسلمين على فكرة الشعور الجماعي، أي الانتماء لجماعة.

صمود الإخوان

على مدار القرن الماضي، أظهر الإخوان قدرة غير عادية على الصمود والتماسك؛ فالحركة التي تأسست عام ١٩٢٨ كجمعية دينية خيرية في المقام الأول، لعبت دوراً محورياً في صياغة الحياة السياسية والمجتمعية في مصر. خلال الثلاثينيات، انخرطت الجماعة في الأنشطة الخيرية والاجتماعية دون اهتمام كبير بالسياسة. وفي بداية سنيّ الأربعينيات ولجت الجماعة عالم السياسة حين قرر حسن البنا أن يترشح للانتخابات البرلمانية عام ١٩٤٢، على الرغم من أنه سحب ترشحه لاحقاً بعد ضغط الحكومة[٧]. وفي نهاية الأربعينيات، كان الجناح العسكري للإخوان، أو ما يُعرف بالنظام الخاص، قد انخرط في العنف ضد السلطات البريطانية والمسؤولين المصريين، وهو ما قاد إلى اغتيال البنا في الثاني عشر من شباط/فبراير عام ١٩٤٩ وحلّ الجماعة.

أثناء فترة الحكم الناصري، كان الإخوان عرضة لقمع مكثف وصل إلى محاولات استئصالٍ خلال سنوات الخمسينيات والستينيات؛ فقد تصاعد القمع ضد الحركة بعد حظرها عام ١٩٥٤، إذ اعتُقل المئات من أعضائها وحوكموا أمام المحاكم العسكرية وعُذّبوا. ومع ذلك، انبعثت الجماعة من جديد في السبعينيات بعد تولي الرئيس أنور السادات سُدّة الحكم في مصر، بحيث أفضت مرونته ومواقفه اللينة إلى الإفراج عن العديد من أعضاء الجماعة وعودتهم إلى الحياة السياسية.

ومنذ هذا الوقت، استعاد الإخوان مكانتهم ليتحولوا إلى فاعل مؤثر في

---

(٧) هناك روايات مختلفة لهذه القضية، لكن أكثرها انتشاراً هي أن حكومة مصطفى النحاس باشا هددت بحل جماعة الإخوان المسلمين لو قرر حسن البنا خوض الانتخابات البرلمانية عام ١٩٤١ وهو ما دفع بالبنا بالانسحاب من الانتخابات. ولكنه عاد وترشح في انتخابات ١٩٤٤ مع بعض أعضاء جماعته، وقد اتهموا الحكومة بتزوير الانتخابات بعد أن فشلوا فيها. للمزيد راجع: محمود عبد الحليم، **الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ**، ج٣ (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩).

المجتمع المصري. انغمست الجماعة في الحياة السياسية المصرية، ووسعت من قاعدتها الاجتماعية، وتواصلت مع القوى الليبرالية والعلمانية خلال الثمانينيات. لكن نمو الجماعة على هذا النحو جعل نظام مبارك يعتبرها تهديداً جدياً له خلال عقد التسعينيات، مما أعاد الحركة إلى دائرة القمع من جديد. ووصلت العلاقة بين نظام مبارك والإخوان إلى مأزق بعد تزوير الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠١٠، إذ لم يفز الإخوان بأي مقعد، وقاطعوا الجولة الثانية من التصويت كرد فعل على ذلك.

لم تبرز الجماعة كقوة سياسية رئيسية مرة أخرى إلا مع ثورة الخامس والعشرين من كانون الثاني/يناير ٢٠١١ التي أطاحت بحسني مبارك. وفي حزيران/يونيو ٢٠١٢، انتُخب محمد مرسي، رئيس حزب الحرية والعدالة التابع للإخوان، ليصبح أول رئيس يُنتخب ديمقراطياً في مصر. لكن وفي الثالث من تموز/يوليو ٢٠١٣، أطاح الجيش بمحمد مرسي عقب احتجاجات حاشدة بعد عام واحد قضاه في الحكم. منذئذ، تعرض الإخوان المسلمون لواحدة من أكبر الأزمات في تاريخهم، إذ قُتل المئات من أعضاء الجماعة وأنصارها[٨]، وسُجن الآلاف، ودُفع الآلاف غيرهم للعيش بالمنفى[٩]، كما حُكم بالإعدام على عدد كبير من قيادات الحركة، بما في ذلك السيد محمد بديع، المرشد العام للجماعة[١٠]؛ وإضافة إلى ذلك، جمّدت الحكومة

---

(٨) في ١٤ آب/أغسطس قامت قوات الأمن المصرية بقتل ما يقرب من ٨٠٠ شخص من أنصار جماعة الإخوان كان معتصمين بميدان «رابعة العدوية» بالقاهرة فيما وصفته منظمة «هيومان رايتس ووتش» بأنه «أسوأ مذبحة في التاريخ المصري الحديث». للمزيد راجع تقرير المنظمة:

Human Rights Watch, "All According to Plan: The Rab'a Massacre and the Mass Killings of Protesters in Egypt," 12 August 2014, <http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/egypt0814web_o.pdf>.

(٩) حسب موقع «ويكي ثورة»، وهو موقع مستقل يرصد أحداث الثورة المصرية، فإن عدد المعتقلين السياسيين في مصر منذ الإطاحة بحكم الرئيس محمد مرسي يتراوح ما بين ٢٠ ـ ٤٠ ألف شخص معظمهم ينتمون لجماعة الإخوان المسلمين. للمزيد راجع

Abdelhalim Abdallah, "Over 40,000 Arrests Related to Political Turmoil since Morsi's Ouster: Wiki Thawara," *Daily News Egypt*, 25/5/2014, <http://www.dailynewsegypt.com/2014/05/25/40000-arrests-related-political-turmoil-since-morsis-ouster-wiki-thawraf>.

(١٠) Raisin O'Connor, "14 Muslim Brotherhood Members Sentenced to Death in Egypt," *Independent* (UK), 16/3/2015, <http://www.independent.co.uk/news/world/africa/14-muslim-brotherhood-members-sentenced-to-death-in-egypt-10112297.html>.

الأرصدة المالية للحركة وصادرت مراكزها التعليمية والخيرية[11].

وعلى الرغم من موجة القمع غير المسبوقة هذه، استطاع الإخوان البقاء وحافظوا على نشاط الحركة، خاصة في المناطق الريفية وضواحي المدن. هذه القدرة الاستثنائية على الصمود والتكيف مع القمع تمثل واحدة من أكثر السمات التي تميز الإخوان. وعلى الرغم من الموجات المتعددة من القمع والإقصاء المسلط من النظام، فإن الجماعة لم تنجح في البقاء فحسب، لكنها أيضاً أكّدت على قوة هيكلها التنظيمي وحافظت على هويتها. هذه الهوية القابلة للتكيف هي التي مكّنت الجماعة من البقاء والاستمرار في نشاطها.

شكّل صمود الجماعة على مدار العقود الثلاثة الماضية وحتى ثورة كانون الثاني/يناير لغزاً محيراً للباحثين والمتابعين، لكن دون أن يحظى الأمر باهتمام في الدراسات الأكاديمية. ولعل أحد أهداف هذا الكتاب هو تقديم تفسير لهذه المسألة. فجماعة الإخوان المسلمين ليست مجرد قوة سياسية تسعى للسلطة، لكنها تبني هوية تهدف من خلالها إلى تغيير القيم المجتمعية وبناء الشخصية الفردية على النمط الإسلامي؛ ولذلك فهي تنخرط بشكل مكثف في عمليات بناء المعاني وإنتاج الرموز التي تُشكّل تصورات أفرادها ورؤيتهم للعالم. وتساعد هذه العمليات، كما سنوضح، الجماعة في التكيف مع القمع عبر تعزيز الترابط والتضامن بين أعضائها، لا سيما أثناء المراحل الصعبة.

الأكثر من ذلك، فإن القمعَ يصبّ أحياناً في مصلحة الجماعة ويسمح لها بتحقيق ثلاثة أهداف رئيسية: اكتساب الدعم الشعبي، وتعزيز التماسك الداخلي، وتجنب مطالب التغيير الداخلية. وكما يوضح الفصل الثامن، فقد ساعدت محاولات نظام مبارك تحطيم الحركة على البقاء والتمدد؛ كما يشرح الفصل أيضاً عدم حدوث انقسامات أو انشقاقات داخلية كبرى خلال العقود الثلاثة الماضية، وذلك على الرغم من الخلافات بين الحرس القديم والجديد، وبين المحافظين ومن يُسمّون بالإصلاحيين.

---

(11) Steven Brooke, "Egypt's Crackdown on Islamist Charities," *Foreign Policy* (27 December 2013), <http://foreignpolicy.com/2013/12/27/egypts-crackdown-onislamist-charities/#sthash.7foTCw46.S3hQRKly.dpbs>.

إعادة فهم «الإخوان المسلمين»

هذا الكتاب ليس مجرّد تجميع لنتائجَ تمّ التوصل إليها بعد دراسة ظاهرة الإسلام السياسي، كما أنه يتجاوز الصور النمطية والكليشيهات الجاهزة عن الإسلاميين التي تعتبرهم فاعلين غير قابلين للتطور؛ ومن ثَمّ، فالكتاب لا يتعامل مع الإسلاميين بوصفهم كياناً واحداً ومتجانساً، بل باعتبارهم فاعلين اجتماعيين وسياسيين ينخرطون في إنتاج الرموز والمعاني في الحياة اليومية لمجتمعهم. بعبارة أخرى، يُعنَى الكتاب بطبيعة الإسلاميين بوصفهم فاعلين اجتماعيين لديهم مصالح مادية وفكرية تدفعهم إلى تغيير القيم المجتمعية بحيث تتواءم مع أيديولوجيتهم وأهدافهم.

نسعى في هذا الكتاب إلى الإجابة عن سؤال رئيس، هو: كيف تخلق الجماعة هويتها في الحياة اليومية؟ وقد قسّمنا هذا السؤال إلى عدة أسئلة فرعية، منها: ما هي العمليات الرئيسية لبناء الهوية عند الإخوان في النسق اليومي؟ ما هي منظومة المعايير والقيم التي ترشد أعضاء الجماعة؟ ما هو دور بنية التنظيم الإخواني في تعزيز دعائم الهوية لدى الأفراد وتوطيدها؟ ما هو تأثير القمع في تماسك الجماعة ووحدتها؟ وكيف يمكن للهوية أن تحافظ على نشاط الجماعة وتضمن استمراره؟

هذه الأسئلة تجيب عنها الحجة الرئيسية التي يقدمها الكتاب، وهي: إنّ هوية الإخوان هي تتويجٌ لعمليات معقدة ومكثفة من التجنيد، والتماثل الهوياتي، والتنشئة الاجتماعية، والتلقين. وتتأثر جلّ هذه العمليات بقوة بالبيئة الخارجية، سواء أكانت هذه البيئة إقصائية أم إدماجية، تسلطية أم ديموقراطية، قمعية أم ودودة.

تعتمد هذه الدراسة على النظرية البنائية كإطار نظري، بحيث سنجادل هنا، وبالاعتماد على الدراسة النوعية لكل من بيتر بيرغر وتوماس لوكمان، بأن الهوية هي «بناء اجتماعي»، مما يجعل منها موضوعاً يخضع للعديد من العوامل والمتغيرات. تتحدى النظرية البنائية الاجتماعية الفكرة القائلة بأن الهوية هي ظاهرة ثابتة غير قابلة للتغير. في الحقيقة، تعكس الهوية، بوصفها واقعاً يُنتَج اجتماعياً، التفاعلات بين الأفراد والمجتمع بحيث يشكّل كل منهما الآخر. ونتاج هذه العمليات من التفاعل بين المرء والمجتمع، وبين

الأفراد والجماعات، وبين البُنى والمعاني، هو ما يتجلى في الحياة اليومية. يوضح كل من بيرغر ولوكمان بأن الهوية تتشكل بفضل عمليات اجتماعية، ويتم الحفاظ عليها أو تعديلها أو تغيير أشكالها عن طريق العلاقات الاجتماعية[١٢].

تكمن قوة النظرية البنائية كإطار تفسيري في قدرتها على كشف الوسائل التي يتشارك من خلالها الأفراد والمجموعات في خلق تصوراتهم للحقائق الاجتماعية. وطبقاً لـ (هاكان يافوز)، فإن البنائية تركز على الفعل الإنساني بوصفه المحرك الأول للتاريخ، وتجادل بأن المجتمع هو بناء إنساني، ومن ثَمَّ فهو موضوع للعديد من التفسيرات والتأثيرات[١٣]. وكما توضح فيفيان بير، فإن البنائية هي «ما تصنعه مجموعة اجتماعية»[١٤]. ويميل الأفراد بصفتهم أعضاء في هذه المجموعة إلى إحاطة أنفسهم بالمعاني المبنية والعلاقات الرمزية التي تعزز من نشاطهم وتضفي هدفاً على أفعالهم.

تجاوز نظرية الحركات الاجتماعية

على مدار العقد الماضي، سعى قطاع مؤثر من الأكاديميين إلى إدماج دراسة الإسلاميين ضمن حقل الحركات الاجتماعية. وعلى الرغم من الإسهامات المهمة لهذا التيار الجديد في تعزيز الفهم العام للإسلام السياسي بوصفه ظاهرة متعددة الأبعاد، لا تزال هناك حاجة لبذل المزيد من الجهود لفهم هذه الظاهرة. وعلى الرغم من أهمية نظرية الحركات الاجتماعية (التي تتناول مفاهيم مثل التعبئة وتخصيص الموارد والحيف الاجتماعي والثقافة والتأطير... إلخ)، إلا أنها لا تبدو كافية لتفسير ماهية الإسلام السياسي أو لرسم صورة دقيقة لطبيعته المعقدة؛ ولذلك فمن المهم أن يتم الاعتماد أيضاً على تخصصات ومقاربات أخرى في دراسة الإسلاميين؛ لذلك، فقد استخدمنا في هذه الدراسة مقاربة عابرة للتخصص تشمل حقول السياسة

---

(١٢) Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (London: Penguin Press, 1967), pp. 249-250.

(١٣) M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford: Oxford University Press, 2003), p. 20.

(١٤) Vivien Burr, *Social Constructivism* (London: Routledge, 2003), p. 7.

المقارنة، وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الاجتماعي، إلى جانب نظرية الحركة الاجتماعية، لأجل الاقتراب من هذه الظاهرة.

على سبيل المثال، استخدمت علم النفس الاجتماعي لفهم طبيعة التغيرات والتحولات في الهويات والتصورات الفردية داخل الإخوان. وهنا اعتمدنا على أعمال كل من بيرت كلاندرمانز وديرك أوجيما، وهانك جونستون، وجون دروري، وستيف رايخر لتحليل دوافع الأفراد للانضمام إلى الحركات الاجتماعية والانخراط في أشكال مختلفة من العمل الجماعي[(١٥)]. ولعلها المرة الأولى، على الأقل في حدود معرفتي، التي تُستخدم فيها مقاربات علم النفس الاجتماعي في حقل دراسات الحركات الإسلامية، وتحديداً في دراسة جماعة «الإخوان المسلمين». ويكمن الهدف الرئيس من استخدام هذه المقاربات في محاولة تفسير التحولات الشخصية والنفسية والفردية التي تحدث لأعضاء الإخوان بعد التحاقهم بالجماعة. كذلك يساعدنا علم النفس الاجتماعي في رفع الغطاء عن العلاقات التفاعلية بين الحركة وأعضائها، وتأثير العمل الجماعي في هوياتهم، وتحديد العوامل الأساسية المؤثرة في نشاطهم ومشاركتهم السياسية[(١٦)].

أما علم اجتماع الأديان فقد وظّفناه لدراسة دور الدين في بناء الهوية الجماعية والفردية؛ إذ تستخدم الحركات الاجتماعية الإسلامية الدين باعتباره إطاراً مرجعياً وآلية تنظيمية أيضاً. ويُعد استخدام الدين أمراً محورياً بالنسبة إلى الإسلاميين في مسعاهم لتجنيد الأعضاء وتلقينهم وتعزيز التضامن في صفوفهم. تستميل الجماعة الأعضاء الجدد عن طريق استراتيجية قوية

---

(١٥) Bert Klandermans and Dirk Oegema, "Potentials, Networks, Motivations, and Barriers: Steps towards Participation in Social Movements," *American Sociological Review*, vol. 52 (August 1987), pp. 519-531; Hank Johnston and Bert Klandermans, *Social Movements and Culture* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995), and John Drury and Steve Reicher, "Collective Action and Psychological Change: The Emergence of New Social Identities," *British Journal of Social Psychology*, vol. 39 (December 2000), pp. 579-604.

(١٦) في هذه النقطة اعتمدت علي العمل المميز لبيرنارد سيمون وستيفان ستروم حول «الهوية المسيّسة»، راجع:
Bernard Simon and Bert Klandermans, "Politicized Collective Identity: A Social Psychology Analysis," *American Psychologist*, vol. 56, no. 4 (April 2001), pp. 319-331, and Stefan Stürmer and Bernd Simon, "Collective Action: Towards a Dual-Pathway Model," *European Review of Social Psychology*, vol. 15, no. 1 (2004), pp. 59-99.

ومحكمة، وتتبنى أساليب وأدوات مختلفة لنشر خطابها وأيديولوجيتها، وأهمها الدعوة. ويعمل الدعاة كفاعلين نشطين في تجنيد الأعضاء الجدد بهدف توسيع شبكات الإخوان الاجتماعية وتعميقها، ويمكن تحقيق ذلك باستخدام طيف واسع يتضمن الأنشطة التعليمية والاجتماعية والثقافية والترفيهية.

نسمّي استراتيجية التجنيد هذه بـ«مطاردة الفريسة»، وذلك لوصف كيف يقوم الدعاة (كمضطلعين بعملية التجنيد) باستمالة الأفراد المتدينين. وبمجرد رصد هؤلاء الأفراد، يصبحون هدفاً لعملية متدرجة لكنها مكثفة، من التلقين، والتي تعيد تشكيل طرائق تفكيرهم ورؤاهم للعالم. وسيلة أخرى للتجنيد في الجماعة، هي الطقوس الدينية واللقاءات الأسبوعية؛ إذ يشير عدد من الأعضاء الذين التقيناهم إلى أهمية هذه اللقاءات الدورية في تعزيز إحساسهم بالانتماء والالتزام تجاه أيديولوجية الجماعة وقياداتها.

وبالنظر إلى أن الإخوان المسلمين يعملون في بيئة تسلطية شديدة العدائية، فمن المهم معرفة تأثير هذه البيئة في سلوك الحركة ونشاطها، وبشكل أكبر في سياساتها الداخلية ودينامياتها؛ لذا استخدمنا هنا اقتراب السياسة المقارنة، وذلك من أجل تفكيك العلاقة بين البيئة التسلطية التي تعمل بها الجماعة وتماسكها التنظيمي. وقد وجدنا بأن قمع النظام، وعلى عكس ما قد يظن البعض، يلعب دوراً محورياً في تشكيل الديناميات الداخلية لجماعة الإخوان وتنظيمها، كما يؤثر في توازنات القوى داخلها؛ لذا، فإن إحدى النتائج المثيرة لهذا البحث هي أن القمع ليس بالضرورة لعنةً أو شيئاً سلبياً، وإنما يمكن أن تقوم الجماعة بتوظيفه من أجل كسب الدعم الشعبي والحفاظ على تماسكها وتعزيز التضامن بين أعضائها. استفاد الإخوان من قمع النظام عبر خلق ما نسميه «خطاب المحنة»، الذي مكّن الجماعة من كسب التعاطف مع أعضائها باعتبارهم ضحايا النظام. وفي الوقت نفسه، عمّق تأطير قمع النظام على هذا النحو من ولاء الأعضاء ودعمهم للقيادة. من جهة ثانية، لا يمكن القول إن القمع لم يكن بلا تكلفة أو إن الحركة سعت إليه، لكن النقطة التي نرغب في تأكيدها هنا هي أن استجابة الجماعة للقمع يمكنها أن تفسر العلاقة الجدلية بين القمع والتماسك الداخلي في حركة الإخوان.

فضلاً عن ذلك، نعتقد أن القمع وغيره من العوامل لعب دوراً رئيسيّاً في توازن القوى الداخلي في الجماعة؛ فمنذ منتصف التسعينيات، كان للقمع دور في تمكين الجناح المحافظ داخل الحركة من السيطرة على التنظيم على حساب من يسمّون بالإصلاحيين؛ إذ سيطر الإصلاحيون على الحركة خلال سنوات السبعينيات والثمانينيات، بينما تم إقصاؤهم، أو على الأقل، تهميشهم في العقود التالية.

منهجية البحث

تقوم هذه الدراسة في المقام الأول على التحليل الكيفي الاستدلالي. وكما يشرح كوربين وستراوس، فإن البحث الكيفي يخرج بنتائج لا يمكن الوصول إليها عبر عمليات إحصائية أو من خلال وسائل كمية أخرى(١٧). هذا البحث قد يتعلق بالأشخاص، أو حياة الناس، أو القصص، أو السلوك، أو الكفاءة التنظيمية، أو الحركات الاجتماعية، أو العلاقات التفاعلية.

وللحصول على فهم أعمق لهوية الإخوان ودينامياتهم الداخلية، يمزج بحثنا بين البيانات الأولية والثانوية. البيانات الأولية هي البيانات التي حصلنا عليها من خلال المقابلات واللقاءات التي أجريناها على مدار سنوات مع كوادر جماعة «الإخوان» وقياداتها، أما البيانات الثانوية فتمثلها المعلومات والوثائق، مثل البيانات الرسمية والكتيّبات والنصوص التنظيمية وكتابات مؤسس الحركة ومُنظّريها.

فيما يتعلق بطرائق البحث، تعتمد هذه الدراسة بالأساس على العديد من المقابلات شبه المنظمة(١٨)، التي أُجريت مع أعضاء من الإخوان المسلمين وقياداتهم وخبراء في الحركة. أُجريت تلك المقابلات بشكل يعكس تنوع الجماعة وتعقيدها، وبناءً على ذلك تمّ إجراء بعض هذه المقابلات في مدن كبرى ومناطق حضرية، مثل القاهرة والإسكندرية، في حين أُجري بعضها

---

(١٧) Juliet Corbin and Anselm Strauss, *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory* (New York: Sage, 2007), p. 10.

(١٨) هي طريقة في البحث النوعي تعتمد على مقابلات تجمع بين الأسئلة المفتوحة المُعدة مسبقاً مع إعطاء الفرصة للباحث باستكشاف المزيد من المناطق الغامضة اعتماداً على أجوبة المتحدث.

الأخر في مناطق ريفية، مثل الشرقية والدقهلية والمنيا. قمنا أيضاً بزيارة عدد من الفروع المحلية لحزب «الحرية والعدالة»، وعقدنا لقاءات مع العديد من الأعضاء في المراتب التنظيمية الدنيا والقيادات الوسيطة. معظم تلك المقابلات أجريت بين عامي ٢٠٠٩ و٢٠١٣. وفي حين كان معظمها قد تم عبر اللقاء المباشر، تمّت بعض تلك اللقاءات عبر محادثات هاتفية أو برنامج سكايب. وسمح بعض من حاورناهم باستخدام أسمائهم الحقيقية في هذه الدراسة، فيما فضّل آخرون أن يتم إخفاء هوياتهم أو استخدموا أسماء مستعارة لتجنب بطش النظام.

خريطة الكتاب

ينقسم هذا الكتاب إلى ثمانية فصول ومقدمتين وخاتمة. يتضمن الفصل الأول من الكتاب مسحاً للأدبيات والإسهامات الأكاديمية في دراسة الحركات الإسلامية، مع تركيز خاص على جماعة الإخوان المسلمين. وباستخدام أدوات التحليل النقدي، سنناقش المقاربات النظرية والتحليلية التي تم تطبيقها لدراسة الإسلام السياسي منذ الثمانينيات، لا سيما ما يتعلق بالسرديات «الجوهرانية» و«السياقيّة» التي هيمنت على دراسة الحركات الإسلامية في العقود الثلاثة الأخيرة. وسوف نكشف في هذا الفصل أهم مشاكل هذه السرديات والاقترابات التي تعاملت مع الإسلام السياسي باعتباره ظاهرة متجانسة مثلما يجادل الجوهرانيون أو الماهويّون، أو كرد فعل على أزمات التحديث والتمدن التي ابتُلي بها الشرق الأوسط منذ النصف الثاني من القرن العشرين، على نحو ما يحاجج السياقيون. يقدم هذا الفصل أيضاً فحصاً نقدياً للاتجاهات الجديدة في نظرية الحركة الاجتماعية التي استُخدمت لدراسة الحركات الإسلامية على مدار العقد الأخير. لكن، وعلى الرغم من انتقادنا لنظرية الحركة الاجتماعية، إلا أننا نعتبرها أداة مهمة إذا ما أُدمجت مع تخصصات نظرية أخرى، ولهذا الغرض، نمزج في هذه الدراسة بين نظرية الحركة الاجتماعية والبنائية الاجتماعية بهدف تحليل الفعل السياسي في الجماعة وهويتها.

يوضح الفصل الثاني الإطار النظري لهذه الدراسة، ونركز فيه على النظرية البنائية الاجتماعية، ونقوم بدمجها مع نظرية الحركة الاجتماعية في محاولة لتقديم فهم أفضل لجماعة الإخوان.

وفي الفصل الثالث، سنتتبع دور حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان ومنظّرها الرئيسي، في صياغة الإطار الهوياتي والتنظيمي للحركة. ومن خلال البحث في نشأة حسن البنا الفكرية والأيديولوجية، سنكشف كيف تأثرت الجماعة بتراث البنا وكيف شكّل هويتها. سنبحث في هذا الفصل أيضاً «نموذج الجماعة» الذي يميّز حركة الإخوان ويسمح لها بالحفاظ على هويتها ونشاطها خلال الأوقات العسيرة.

في الفصل الرابع، سندرس بعمق البنية الداخلية في جماعة الإخوان لنلقي الضوء على استراتيجية التجنيد والتعبئة التي تتبعها الحركة. سنوضح خاصةً كيف يوظف الإخوان ما نسميه «مطاردة الفريسة» من أجل تجنيد الأعضاء الجدد واجتذابهم. ويشرح هذا الفصل أيضاً المراحل المختلفة في استراتيجية التجنيد لدى الإخوان وكيف تنسجم مع عمليات التنشئة والتلقين.

يكمل الفصل الخامس البحث في الكيفية التي تعزز بها الجماعة هويتها عبر صهر مكونات أيديولوجيتها ومعاييرها وأهدافها معاً. يقدم هذا الفصل شرحاً وافياً ومبتكراً لعمليات التنشئة والتلقين التي تحدث داخل الإخوان. ومن خلال الدمج بين العوامل الفكرية والمؤسسية، سنقدم نموذجاً جديداً لتفسير الكيفية التي تعيد بها الجماعة تشكيل هويات الأعضاء وتعزيزها. أطلقنا على هذا النظام اسم «نموذج الحضانة» أو «المحاضن»؛ ففيه تتم عملية تنشئة مكثفة تعيد تشكيل تصورات الفرد ورؤاه لتتطابق مع أيديولوجية الجماعة ومعاييرها وأهدافها. ويدمج هذا النموذج بين مُكونين رئيسيين: عملية التنشئة التي ينفرد بها الإخوان والتي تُعرف باسم «التربية»، ونظام للعضوية متعدد المستويات. سنعرض كيف يدمج الإخوان بين عملية التربية وهيكل العضوية من أجل تدعيم هويات الأعضاء وتعزيزها.

يستخدم الفصل السادس نموذج «المحاضن» لدراسة التفاعل بين البنية التنظيمية للجماعة وأيديولوجيتها. سنبدأ الفصل بتوضيح الكيفية التي أسهمت بها بنية الحركة في تحمل ضربات النظام وفي توسيع نشاطها طردياً مع الزمن. سنقدم رؤية جديدة لبنية الإخوان عبر استكشاف العلاقة بين مستوياتها التنظيمية المختلفة (الأسرة، الشعبة، المنطقة... إلخ)، وعبر مناقشة تأثير التعديلات التي أجريت على لوائحها ونظامها الأساسي. كما يوضح هذا

الفصل أيضاً المشكلات التنظيمية في الجماعة وتأثير ذلك على صورتها وأدائها.

في الفصل السابع سنحلل مفهوم «النزعة الإخوانية» لنثبت أن هذا المفهوم يعمل كنظام للهوية يساعد على الحفاظ على نشاط الحركة وبقائها. سندرس معايير الجماعة وقواعدها التي تحيط بأعضائها في حياتهم اليومية مع التركيز على خمس قواعد أساسية، هي: البيعة، والطاعة، والثقة، والالتزام، والانتماء. يعرض هذا الفصل كيف يتم توطين هذه القواعد في بنية الجماعة ونفوس أعضائها.

في الفصل الثامن، سنوضح الدور الحيوي الذي يلعبه القمع في تشكيل الديناميات الداخلية للحركة. يوظف الإخوان القمع للحفاظ على التماسك والتضامن بين صفوفهم. سنكشف هنا أيضاً التحولات التي طرأت على توازن القوى في الجماعة عبر دراسة العلاقات بين الأجنحة والأجيال المختلفة داخل الإخوان. وهنا ينبغي الإشارة إلى أمر جدير بالذكر: فهذا الكتاب يدرس جماعة الإخوان المسلمين خلال فترة حكم حسني مبارك في المقام الأول؛ أي بين سنوات ١٩٨١ و٢٠١١؛ لكننا سنتطرق للتطورات والديناميات التي طرأت على الجماعة في فترة ما بعد عام ٢٠١١ بالقدر الذي تتعلق فيه مع موضوعات الكتاب وأفكاره الأساسية.

الفصل الأول

كيف يُدرس الإسلاميون؟
جدل نقدي ونظري

كيف يمكننا دراسة ظاهرة الإسلام السياسي؟ طغى هذا السؤال الدائم على مجال سياسات الإسلاميين في العقود القليلة الماضية. وعلى الرغم من ازدهار الدراسات المتعلقة بالحركات الإسلامية، إلا أن الاتفاق بين الأكاديميين على المصطلحات والتصنيفات وأطر التحليل يبدو أمراً بعيد المنال[١]. بل الواقع أنه كلما زادت هذه الدراسات كان التوصل إلى ذلك الاتفاق أكثر صعوبة. وتعود تلك المفارقة لعوامل عدة، من بينها الطبيعة متعددة الأوجه لظاهرة الإسلام السياسي، والتي تتطلب جهداً مضنياً لفهمها على نحو دقيق، وتحتاج إلى مقاربة متعددة للتخصصات من أجل تفسير تكتيكاتها وسلوكها المتغير. وينبغي لهذه المقاربة أن تدمج بين تخصصات مختلفة، مثل علم الاجتماع، وعلم النفس الاجتماعي، ودراسة الحركات الاجتماعية... إلخ، وذلك حتى يتسنى تفسير التغيرات في أيديولوجية الإسلاميين وخطابهم وسلوكهم واستراتيجيتهم وتطورها عبر الزمن.

فضلاً عن ذلك، يتأثر هذا الحقل بالتطورات السياسية في العالم الإسلامي، مما يؤثر بدوره في الطريقة التي ينظر بها الباحثون والمحللون إلى الإسلاميين[٢]. وتميل التغطية الإعلامية لهذه التطورات إلى اختزالها أو

---

(١) لمزيد من النقاش حول الخلاف بين الباحثين في حقل الحركات الإسلامية، راجع:
Jillian Schwedler, "Why Academics Can't Go beyond Moderates and Radicals," *Washington Post*, 12/2/2014, <http://www.washingtonpost.com/blogs/monkey-cage/wp/2015/02/12/why-academics-cant-get-beyondmoderates-and-radicals/>.

(٢) أعرّف الإسلاموية بأنها «أيديولوجية سياسية ومشروع يتم تنفيذه من قبل فاعلين اجتماعيين يريدون تفعيل دور الدين في الحياة اليومية من أجل غايات سياسية».

انتزاعها من سياقها، وغالباً ما يعمد الباحث إلى الربط التعسفي بين عدة عوامل من أجل إثبات وجهات نظر محددة أو تحقيق أهداف بعينها. على سبيل المثال، أدى صعود تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) إلى الهيمنة على النقاش العام، بل وحتى على السجالات الأكاديمية حول الإسلام والمسلمين والإسلام السياسي. وقد وصفت ذلك بما أسميته «دعشنة» الدراسات الإسلامية؛ إذ يتم النظر لظاهرة الإسلام السياسي من خلال عدسة داعش[٣]. صحيح أنه لا يجب على الباحثين تجاهل ظاهرة خطيرة مثل داعش أو تجاوزها، لكن المشكلة تكمن في أن يتم التعامل مع تلك الظاهرة باعتبارها القاعدة وليس الاستثناء.

وبالمثل، كان لهجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ تأثيراً هائلاً في الدراسات الخاصة بالإسلاميين؛ فمنذ ذلك الحين، تحول وصف الإسلام السياسي إلى وسم يطال مجموعات مختلفة، بل ومتناقضة أحياناً، من الإسلاميين الذين لا يشتركون في شيء سوى استخدامهم للدين في خطابهم. وصارت مصطلحات مثل: أصولية، إحيائية، راديكالية، إصلاحية، سلفية، محافظة، تُستخدم جميعاً، بلا تمييز أو تفرقة، كمترادفات لمعنى واحد[٤]. إضافة إلى ذلك، تتم في بعض الأحيان دراسة حركات متنوعة، مثل الإخوان المسلمين في مصر، أو حزب العدالة والتنمية التركي، أو حركة المقاومة الإسلامية (حماس) في فلسطين، أو حزب العدالة والتنمية المغربي، كما لو كانت متطابقة تماماً؛ صحيح أنّ بعض تلك المجموعات تشترك في الأفكار أو في المرجعيات الدينية، لكنها تختلف كلية في استراتيجياتها وخطابها وتكتيكاتها. ولا يعني هذا القول بأن الإسلام السياسي هو حقل بحثي عصيّ على الفهم، أو بأنه يختلف جوهرياً عن موضوعات البحث الأخرى؛ بل يعني أنه ينبغي تجاوز الأنماط التحليلية التي تهيمن على تفكيرنا وتحليلاتنا والبحث عن أطر تحليلية أشمل وأكثر قدرة على التفسير.

سنقوم في هذا الفصل بمسح نقدي للدراسات العلمية والإسهامات

---

(٣) Khalil al-Anani, "ISIS-ification of Islamist Politics," *Washington Post*, 30/1/2015.

(٤) Salwa Ismail, *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism* (London: I. B. Tauris, 2006), p. 1.

الأكاديمية التي تتناول الإسلام السياسي، مع إلقاء الضوء على الكيفية التي فسّر بها الباحثون أيديولوجية الإسلاميين وخطابهم ونشاطهم، كما سنختبر عدداً من النظريات والمقاربات التحليلية التي هيمنت على حقل دراسة الإسلام السياسي خلال العقود القليلة الماضية؛ والأكثر أهمية من ذلك، سنتقصى بشكل نقديّ الأعمال التي تناولت الإخوان المسلمين. فحتى وقت قريب، كانت جماعة الإخوان أقل الحركات التي دُرست بشكل أكاديمي جاد ورصين، وذلك مقارنةً بتاريخها وأهميتها وتأثيرها؛ فعدد الدراسات المنشورة عن الجماعة باللغتين العربية والإنكليزية لم يكن غزيراً حتى بداية الألفية الجديدة، بسبب عوامل نظرية وعملية عديدة.

فيما يتعلق بالعوامل النظرية، وكما أشرنا، كانت دراسة الإسلام السياسي، ولا تزال، موضعاً للاختلاف والجدل بين الباحثين، وهو ما أثّر في هذا الحقل البحثي وخلق انقسامات حول كيفية دراسته؛ إذ هيمنت النظرة الاستشراقية والماهوية التي تتعامل مع الظاهرة باعتبارها غير قابلة للتطور، ومن ثَمَّ ظلت الدراسات الأكاديمية بشأن الإسلاميين، وحتى الحادي عشر من أيلول/سبتمبر على الأقل، اختزالية وضحلة بشكل كبير. كذلك وقع الإسلام السياسي، بوصفه ظاهرة سياسية دينية، ضحية لـ «نموذج الحداثة» الذي يركز على التفسيرات البنيوية والثقافية للمكوّن الديني ويتعامل معه باعتباره غير ذي صلة[٥]، مما أنتج أُطراً تحليلية وتفسيرية طُبقت على ظاهرة «الإسلاموية» فكانت معيبة وسطحية على حد سواء.

أما على المستوى العملي، فقد حال الطابع السري القائم على الانضباط لجماعة الإخوان دون تواصل الباحثين مع أعضائها أو الاطلاع على أرشيفها وسجلاتها؛ إذ يتطلب لقاء كوادر الجماعة جهداً ووقتاً من أجل الحصول على ثقتهم. وبينما يكون لقاء القادة سهلاً نسبيّاً بسبب ميلهم

---

(٥) لعقود تنبأ الباحثون المدافعون عن العلمانية أن يختفي دور الدين باعتبار ذلك أمراً حتمياً للحداثة، حيث يميلون لرؤية الدين باعتباره ظاهرة رجعية وغير ذات صلة بالحياة العامة وإنما يتركز فقط في الحياة الخاصة للأفراد. ولكن هذه الرؤية ثبت خطأها بعد ظهور العديد من الحركات الإحيائية الدينية حول العالم. للمزيد راجع:

Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994).

للظهور العلني، تبدو مقابلة الأعضاء في المستويات الدنيا والوسيطة من التنظيم مهمة شاقة بسبب تكتمهم وتحفظهم من أن يتم كشف هوياتهم؛ فقد كانت الرقابة الأمنية والخوف من قمع النظام هو الحس السائد، ولذلك يمثّل الخوف من العواقب عائقاً حقيقياً لطرفي المقابلة. ساد هذا الوضع حتى انتفاضة عام ٢٠١١ عندما رُفع الحظر عن الإخوان وأصبح أعضاء الجماعة أكثر انفتاحاً وقابلية للحديث. لكن الانقلاب العسكري عام ٢٠١٣ أعاد الوضع إلى ما كان عليه فصار الوصول إلى أعضاء الإخوان أمراً عسيراً للغاية بالنظر إلى أنهم إما في السجن وإما في المنفى.

دراسة الإسلام: الجدل المستمر

يعد التنظير في حقل دراسات الأديان من أكثر الموضوعات إشكالية وصعوبة؛ ليس لأن دراسة الدين مرت بتغيرات عديدة خلال العقود القليلة الماضية فحسب، ولكن أيضاً لأن حقل دراسة الدين والحركات الدينية صار أكثر ارتباطاً بالحقول المعرفية الأخرى في محاولة للوصول إلى اتفاق حول كيفية دراسته. يميل علماء الاجتماع على سبيل المثال إلى معالجة موضوع الدين باعتباره ظاهرة اجتماعية محضة، لها تجلياتها المختلفة في الحياة اليومية، في حين يركز علماء الدين على طابعه المقدس والغيبي. وعلى الرغم من الجدل القائم حول دراسة الدين، لم يمتنع علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلماء السياسة عن صياغة أطر نظرية هدفها تفسير تعقّد الظاهرة الدينية. لقد تعزز فهمنا للحركات الدينية ونشاطها بفضل العدد المتزايد من الدراسات المتعددة التخصصات التي تعالج الأبعاد المختلفة لهذه الظاهرة.

توضح إسهامات (ماكس فيبر) و(إيميل دوركهايم) في حقل علم اجتماع الدين مدى صعوبة تفسير السلوك الديني؛ إذ يلفت فيبر انتباهنا إلى دور الأفراد، مثل الأنبياء والكهنة والقديسين والزعماء الدينين، في تشكيل القناعات الدينية، ورؤى العالم، وحتى النظم القيمية[٦]؛ بينما يرى دوركهايم

---

(٦) Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston, MA: Beacon Press, 1993), pp. 20-31.

أن المجتمع هو من يضطلع بتعريف تلك المنتجات[٧]. ولهذا يدرس العديد من أتباع فيبر ودوركهايم الدين بشكل مختلف، وأحياناً بشكل متناقض[٨].

ولا تمثل دراسة الإسلام أو المسلمين استثناءً؛ فالأغلبية الساحقة من الأعمال الأكاديمية حول الإسلام السياسي تطرح من الأسئلة أكثر مما تقدم من إجابات؛ فبينما انشغل بعض الباحثين بالإسلام كدين وكنظام عقدي، يركز آخرون على مكوناته وتجلياته الثقافية والاجتماعية والسياسية.

وعلى الرغم من الحجم الكبير للدراسات التي تناولت الإسلام والعالم الإسلامي والحركات الإسلامية، يواجه علماء الدين والمؤرخون وعلماء الاجتماع الذين يدرسون الإسلام صعوبات جمة في بحث طبيعته وجوهره. طبقاً لـ (ريتشارد مارتن)، فإن هؤلاء الذين يدرسون الإسلام «تعرضوا لهجوم متزايد خلال السنوات الأخيرة بسبب ما خلقوه من صور مشوهة عن الشعوب الإسلامية وثقافاتها»[٩]. لكن المشكلة الحقيقية في دراسة الإسلام لا تكمن في نقص المعرفة بشأنه كنظام عقدي، بل في الميل للدمج والخلط بين الثقافات والحركات والمجتمعات المسلمة؛ فعلى سبيل المثال، تخلط الكثير من الدراسات بين مصطلحات المسلمين والإسلاميين، كما يتم استخدام مصطلحات الإسلاميين والأصوليين والسلفيين والجهاديين كمترادفات للتعبير عن نفس الظاهرة في بعض الأحيان[١٠]. كما خلق تنامي الحركات التي تتبنى العنف والتطرف مثل داعش أو القاعدة، خاصة في أعقاب الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، صعوبات في تصنيف الحركات الإسلامية؛ فعلى سبيل المثال، أخفق الباحثون في التمييز بين الحركات المعتدلة والمتطرفة، وبين الجماعات السياسية والدينية، وبين الأحزاب الإصلاحية والأصولية.

---

(٧) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 160-161.

(٨) للمزيد حول الخلافات والانقسامات بين الباحثين في حقل دراسة الدين، راجع:
James A. Beckford, *Social Theory and Religion* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003).

(٩) Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: University of Arizona Press, 1985), p. 3.

(١٠) انظر على سبيل المثال:
Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1990), and Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (London: Pinter, 1990).

بكلمات أخرى، يقود تنوّع الفاعلين الإسلاميين إلى فهم خاطئ جداً للإسلام والسياسات الإسلامية. ولتجنب التعميم فيما يتعلق بالإسلام والمسلمين، يوضح (جيمس بيسكاتوري)، أن على الباحثين الدارسين للإسلام أن يسألوا سؤالين مهمين: «أي إسلام، ومتى؟»[١١]؛ ونضيف إليه سؤال: «وأين؟». يشرح جون إسبوزيتو هذه المعضلة بالكشف عن تعدد التأويلات الإسلامية، إذْ «بينما نتحدث جميعاً عن «الإسلام»، نلاحظ أن هناك أكثر من إسلام واحد، أو تأويلات عدة للإسلام؛ فالانطباعات والحقائق بشأن الإسلام والمسلمين متعددة ومتنوعة دينياً، وثقافياً، واقتصادياً، وسياسياً. ويشكل المسلمون غالبية السكان في سبع وخمسين دولة، كما يمثلون جنسيات، ولغات، وإثنيات، ومجموعات قَبَلِيَّة، وتقاليد مختلفة»[١٢].

ويظل السؤال المحوري قائماً: كيف يمكن أن ندرس الإسلام؟ يستتبع هذا السؤال العديد من المعضلات الأنطولوجية والإبستمولوجية التي يتضمنها الخلط بين الإسلام كعقيدة وكأيديولوجيا سياسية. بالفعل، تُرافق دراسة الإسلام دوماً أسئلةٌ حول روحه السياسية؛ إذ بينما ينفي بعض الباحثين الافتراض القائل بأن الإسلام هو «دين سياسي»[١٣]، يعتقد آخرون أن السياسة متأصّلة في الإسلام[١٤]. وعلى الرغم من الإدراك المتأخر بأن دراسة الإسلام هي ظاهرة شائكة ومثيرة للجدل، لا تزال هناك مقاربات اختزالية له. كما تمنع هيمنة الصورة الأحادية عن الإسلام والمسلمين العديد من الباحثين من ملاحظة الفروق الهائلة بين المجتمعات الإسلامية؛ فعدد

---

(١١) James P. Piscatori, *Islam in the Political Process* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1993), p. 8.

(١٢) John L. Esposito, *The Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2010), p. 11.

(١٣) انظر على سبيل المثال:

Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1993).

(١٤) انظر على سبيل المثال:

Shabbir Akhtar, *Islam and Political Religion: The Future of an Imperial Faith* (London: Routledge, 2011).

كبير منهم، مثل صامويل هانتينغتون[١٥]، وبرنارد لويس[١٦]، وبسام طيبي[١٧]، ودانيال بايبس[١٨]، يميلون إلى اعتبار المجتمعات المسلمة كيانات متجانسة، ساكنة، وآسنة. ويشير إدوارد سعيد إلى هذه المشكلة باعتبارها من إرث الاستشراق الذي يحجب الفهم الصحيح للإسلام، إذ يقول:

هناك العديد من المشكلات الفكرية والمنهجية التي لم تحسم حتى الآن: هل يوجد ما يسمى بالسلوك الإسلامي؟ ما الذي يربط بين الإسلام على مستوى الحياة اليومية بالإسلام كعقيدة في المجتمعات الإسلامية المتنوعة؟ ما مدى فائدة استعمال «الإسلام» كمصطلح لغرض فهم ودراسة مجتمعات المغرب والمملكة العربية السعودية وسوريا وإندونيسيا؟ لأنه إذا استطعنا أن ندرك على نحو ما أشار إليه الكثير من العلماء في الآونة الأخيرة، أن العقيدة الإسلامية يمكنها تبرير الرأسمالية كما يمكنها تبرير الاشتراكية، وأنها تدعو إلى العسكرة مثلما تتضمن النزعة الجبرية، وأنها تدعو إلى شمولية الأديان جميعاً وإلى الإقصاء أيضاً، فسنشعر بالهوة الشاسعة التي تفصل بين التوصيفات الأكاديمية للإسلام (التي تسطّحها وسائل الإعلام حتماً)، والحقائق الخاصة القائمة على أرض الواقع في العالم الإسلامي[١٩].

هذا النزوع الاستشراقي تدعّم بفضل هجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، التي أضافت المزيد من التحيزات في حقل دراسة الإسلام. وتُطرح منذ ذلك الحين حجتان رئيسيّتان: **الأولى** تفترض أن الإسلام لديه مشكلة أصيلة مع السياسة. تدمج هذه الأطروحة التي تستبطن رؤية ماهوية للإسلام بين الثقافة والسياسة، وبين التقاليد والممارسات، وبين النص

---

(١٥) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996).

(١٦) Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East* (London: Weidenfeld and Nicolson, 2002).

(١٧) Bassam Tibi, *Islam's Predicament with Modernity: Religious Reform and Cultural Change* (London: Routledge, 2009).

(١٨) Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Books, 1983).

(١٩) Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon Books, 1981), p. 38.

والسياق[٢٠]. أما الحجة **الثانية** فتميل إلى الاعتقاد بأن الإسلام كنظام عقدي لا يتواءم مع الحداثة[٢١]. وقد هيمنت الحجتان على المنظور البحثي تجاه الإسلام والمسلمين خلال سنوات الثمانينيات والتسعينيات بحيث دفعت البعض إلى الاعتقاد بأن الإسلام يتسم باستثنائية سياسية ودينية متأصلة[٢٢].

ومع ذلك، عمل عدد من الباحثين على دحض هذه الحجج. يجادل (نزيه أيوبي)، على سبيل المثال، بأن النصوص المؤسسة للإسلام (وهي القرآن والسُّنة) ليس فيها الكثير عن السياسة، أي إن الإسلام لم يقرّر نمطاً محدداً من الحكومة أو الدولة، وأن الإسلام السياسي هو «اختراع» جديد لا يمثل أي «عودة للماضي» أو لأي وضع وُجد سابقاً. ووفقاً لـ (أيوبي)، قام العلماء بتسييس الإسلام حين دمجوا الفقه الإسلامي والشريعة في نظام الدولة ووظائفها[٢٣]. ويظهر الخلل في الحجة القائلة بأن الإسلام والسياسة لا ينفصلان في ميلها إلى تجاهل الطبيعة السياسية والثقافية للمجتمعات المسلمة.

ولا يقتنع الكثير من الباحثين بالحجة القائلة بأن الإسلام لا يتواءم مع الحداثة أو مع الديمقراطية. يوضح آصف بيات بأن اعتبار المسلمين كـ «استثناء»، أو أنّ لديهم موقفاً مختلفاً من الديمقراطية، يعد تجاهلاً للديناميات الداخلية والتغيرات والتنوع الموجود في تلك المجتمعات[٢٤]. في الحقيقة، هذا الميل إلى انتزاع الإسلام والمسلمين من سياقاتهم والنظر إليهم كتجريد أو معطى ثابت يقف وراء هذا الفهم الخاطئ السائد بين الباحثين والساسة على حد سواء.

---

(٢٠) انظر على سبيل المثال:
Bassam Tibi, *Islam between Culture and Politics* (New York: Palgrave Macmillan, 2001).

(٢١) انظر على سبيل المثال:
Lewis, *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East.*

(٢٢) Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power.*

(٢٣) Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, pp. 1 and 3.

(٢٤) Asef Bayat, *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007), p. 2.

الاقترابات النظرية في دراسة الإسلام السياسي

تقدم الأدبيات التي تناولت الحركات الإسلامية صوراً مختلفة من الأطر والاقترابات النظرية. على الرغم من ذلك، وقبل توضيح هذا التنوع، ينبغي الإشارة إلى ثلاث ملاحظات مهمة: **الأولى** تتعلق بالأثر الهائل للثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ على هذه الأدبيات، والتي شجعت باحثين كثر على دراسة الإسلام والإسلاموية وعلى إعادة النظر في نظرية التحقق الذاتي للعلمنة ونبوءتها بشأن تراجع دور الدين في المجال العام؛ فعلى سبيل المثال، وصف (ميشيل فوكو) الثورة الإيرانية باعتبارها «الثورة ما بعد الحداثية الأولى في زماننا»، في حين اعتبرها أنطوني غيدنز مؤشراً على «أزمة الحداثة»[٢٥]. الملاحظة **الثانية** تتعلق بصعود الإسلاميين المسلحين في مصر والجزائر والمملكة العربية السعودية ولبنان وأفغانستان خلال الثمانينيات والتسعينيات، وهو ما عزز من النظرة السلبية تجاه ظاهرة الإسلام السياسي في المجمل. أما **الثالثة**، فهي الغضب الذي أعقب أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر والذي قاد كثيراً من الباحثين لإعادة التفكير في جهودهم النظرية المتعلقة بدراسة الإسلام السياسي، ومن ثم تفكيك أنشطة الإسلاميين متعددة الأوجه.

في هذا الاتجاه، يمكن تقسيم الكتابات المتعلقة بظهور الحركات الإسلامية إلى ثلاثة تيارات رئيسية، هي: اقتراب الأزمة، والاقتراب الثقافوي (والمعروف أيضاً بالماهوي)، واقتراب الحركات الاجتماعية.

اقتراب الأزمة

يؤكد هذا التيار على أهمية السياقات السياسية والسوسيواقتصادية في تفسير صعود الحركات الإسلامية. يرى أنصار هذا التيار أنّ صعود الحركات الإسلامية ليس إلا رد فعل على الأزمات السياسية والاقتصادية التي عصفت بالدول العربية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، إذ أشعل إخفاق الدولة العربية في الميادين الاقتصادية والاجتماعية فتيل صعود الإسلاميين

---

(٢٥) Asef Bayat, "Islamism and Social Movement Theory," *Third World Quarterly*, vol. 26, no. 6 (2005), p. 894.

وأضفى الشرعية على طروحاتهم. وبينما ركز بعض الباحثين على أزمة الشرعية التي واجهتها النظم العربية في أعقاب حرب عام ١٩٦٧، ركز بعضهم الآخر اهتمامهم على أزمات التمدّن السريع، والفقر، والبطالة، التي ابتُليت بها المجتمعات العربية.

فيما يتعلق بالأزمة الأولى، يدفع «مايكل هدسون» بفكرة أنّ معظم الأنظمة العربية واجهت أزمة شرعية خطيرة أثرت على صورتها وسلطتها: «العجز في هذه القيمة السياسية التي لا غنى عنها (الشرعية) هو السبب الأكبر في الطبيعة الهشة للسياسة العربية وللطابع التسلطي وغير المستقر الذي يسم كل الحكومات العربية حالياً»[٢٦]. أما فيما يخص الأزمات الأخرى، يخلص (علي الدين هلال دسوقي) إلى أن ظهور الحركات الإسلامية هو «نتاج حالة الأزمة التي تتسم بالصعوبات الاقتصادية، والارتباك الأخلاقي والأيديولوجي، وانعدام الاستقرار السياسي»[٢٧].

ويميل بعض دعاة هذا الاقتراب أيضاً إلى التركيز على الدور الذي لعبته الهزيمة العربية في حرب عام ١٩٦٧ في انبعاث الإسلام السياسي؛ فالهزيمة ضربت في العمق الخطاب المنادي بالقومية العربية بوصفها أيديولوجية علمانية، وشجعت الإسلام السياسي ليكون بديلاً له[٢٨]. ولا يتفق الجميع حول هذه النقطة؛ إذ يلاحظ (فرانسوا بورغا) أن العديد من المفكرين العرب تحولوا عن القومية إلى الإسلام السياسي في نهاية السبعينيات. ويستدل (بورغا) بشخصيات كراشد الغنوشي زعيم حركة النهضة التونسية، وطارق البشري القاضي والمفكر المصري المعروف؛ إذ حصل التحول في خطاب وأفكار كل منهما بعد تراجع القومية العربية[٢٩]. في حين تشير إيفون حداد إلى أن النكسة لم تكن السبب الوحيد وراء نمو الحركات الإسلامية؛ إذ

---

(٢٦) Michael C. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977), p. 2, and Nazih Ayubi, *Overstating the Arab State: Politics and Society in the Middle East* (London: I. B. Tauris, 1996).

(٢٧) Ali E. Dessouki, ed., *Islamic Resurgence in the Arab World* (Westport, CT: Praeger, 1982), p. 183.

(٢٨) Laura Guazzone, ed., *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World* (New York: Ithaca Press, 1995), p. 3.

(٢٩) François Burgat and William Dowell, *The Islamic Movements in North Africa* (Austin, TX: University of Texas Press, 1997), 48

تعترف بدور الحروب في إحياء الخطابات الدينية (في الإسلام وفي المسيحية وفي اليهودية)، لكنها تلقي الضوء أيضاً على السياقات المحلية والدولية التي قادت إلى الهزيمة وتبعاتها(٣٠).

وتجادل (ليزا أندرسون) بأن الإغراء الذي مثلته الحركات الإسلامية لم يكن متعلقاً بأزمة القومية العربية؛ بل كان نتيجة أزمات بنيوية ومؤسسية تعانيها الدولة العربية. وتوضح أندرسون بأن استمرار الملكيات المطلقة والأنظمة التسلطية في المنطقة خلق حالة من القهر السياسي والاجتماعي، استفادت منها الحركات الإسلامية(٣١). وتوسع (غودرون كرامر) فكرة (أندرسون) عبر استكشاف تبعات سياسات اللبرلة السياسية المحدودة على نشاط الإسلاميين؛ إذ تحاجج (كرامر) بأن الحركات الإسلامية أصبحت قوة أساسية في المعارضة نتيجة للانفتاح السياسي الذي لم يكن من الممكن تجنبه، والذي حدث في العالم العربي خلال الثمانينيات والتسعينيات. ووفقاً لـ (كرامر)، فقد مهّدت التعددية السياسية المحدودة التي ترافقت مع الحرمان الاقتصادي والتوتر الاجتماعي الطريق لظهور الإسلاميين(٣٢).

إضافة إلى ذلك، خلق التمدّن (الانتقال من الريف إلى المدن) الذي عرفته عدد من المجتمعات العربية بدءاً من السبعينيات العديدَ من المشكلات السوسيواقتصادية؛ فقد وفر التهميش والاغتراب الذي نتج عنه ظروفاً مواتية لقطاعات واسعة من الطبقات الوسطى والدنيا للتجنّد في صفوف الإسلاميين، فعلى مدار العقود الثلاثة الماضية، جاء معظم المنتمين للحركات الإسلامية من المناطق الحضرية والضواحي. ويؤكد (أيوبي) أن قوة الجذب لدى الإسلاميين هي نتيجة مباشرة لأزمة التمدّن والتحديث في العديد من الدول العربية. فالسياسات التي شجعت على التمدن السريع في دول مثل مصر

---

(٣٠) Yvonne Haddad, "Islamists and the "Problem of Israel": The 1967 Awakening," *Middle East Journal*, vol. 46, no. 2 (1992), pp. 266-285.

(٣١) Lisa Anderson, "Fulfilling Prophecies: State Policy and Islamist Radicalism," in: John L. Esposito, ed., *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1997), p. 25.

(٣٢) Gudrun Kramer, "Cross-Links and Double Talk? Islamist Movements in the Political Process," in: Guazzone, ed., *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World*, p. 20.

وسوريا أصابت الكثير من الفقراء بالإحباط والاغتراب الذي أفاد منه الإسلاميون بحيث وفروا لهؤلاء، خاصة للشباب منهم، سبلاً جديدة للالتزام الهوياتي(٣٣). وكتب (مارك تيسلر) أن الدعم الذي تحصل عليه الجماعات الإسلامية ينبع أساساً من الظروف الاقتصادية والسياسية وليس من التقاليد الدينية أو الثقافية، وقد توصّل إلى أنّ الشباب العرب بشكل خاص تأثروا بفشل السياسات الاقتصادية والتنموية التي قادتها الحكومات العربية، وهو ما نتج عنه المزيد من فقدان الثقة والاستياء في صفوفهم(٣٤).

وطبقاً لدعاة هذا الاقتراب، شهدت الدول التي فيها تفاوت هائل في الدخل، مثل مصر وتونس واليمن والأردن والمغرب، أزمات اقتصادية كنتيجة للخصخصة وسياسات الإصلاح الهيكلي. وخلقت الآثار السوسيواقتصادية لتلك السياسات بيئة مواتية للإسلاميين؛ إذ شجع الفراغ الناتج عن انسحاب الدولة الإسلاميين على ملئه من خلال توسيع خدماتهم الاجتماعية وشبكات الرعاية الاقتصادية.

وعليه، فقد تغلغل الإسلاميون في الفضاءين العام والمدني، ورسخوا أنفسهم في الجامعات، والنقابات المهنية، والاتحادات، والمدارس، مكونين شبكة قوية من المؤيدين والمستفيدين. كما أطلق الإسلاميون ما يسميه (سعد الدين إبراهيم) «البيزنس الإسلامي»، والذي خدم كقاطرة لضم أعضاء جدد ونشر أيديولوجيتهم بشكل أكثر كفاءة بين الجماهير(٣٥). في مصر، على سبيل المثال، شجع الإخوان أعضاء الجماعة ومؤيديها على إنشاء مؤسسات إسلامية، وشركات مالية، ومدارس، وعيادات طبية، وأعمال أخرى. وبالفعل، فقد نجحت الجماعة في توسيع شبكة خدماتها للفقراء وأبناء الطبقة الوسطى في أنحاء البلاد كلها.

وبالمثل، لعب التحرير الاقتصادي في الجزائر دوراً محورياً في تغذية

---

(٣٣) Ayubi, *Overstating the Arab State: Politics and Society in the Middle East*, p. 44.

(٣٤) Mark Tessler, "The Origins of Popular Support for Islamist Movement," in: John Pierre Entelis, ed., *Islam, Democracy, and the State in North Africa* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997), pp. 93-95.

(٣٥) Saad Eddin Ibrahim, *Egypt, Islam, and Democracy: Critical Essays* (Cairo: American University Press, 2004), p. 60.

نمو الإسلاميين. يرى ديرك فاندفيل أن الإصلاحات الاقتصادية الهيكلية كان لها أثر فوري على الفقراء وولّد دعماً لجبهة الإنقاذ الإسلامي[٣٦]. ولقد أثبت الدور الرائد للشبكات الإسلاموية في بناء المؤسسات الدينية والعامة، مثل المساجد والعيادات الطبية ودور الرعاية، فائدته للإسلاميين في المجال السياسي. يشدّد (تيسلر) على أن الحركات الإسلامية، خلافاً للأحزاب العلمانية، تُفيد من نقدها للأنظمة العربية ومن تقديمها للخدمات الاجتماعية في الوقت نفسه[٣٧].

على الرغم من أهمية اقتراب الأزمة في تفسير ظهور الحركات الإسلامية، فقد ألقى كثير من الباحثين الضوء على محدودية نتائجه وقصورها. تطرح (سلوى إسماعيل)، على سبيل المثال، إشكاليتين رئيسيتين في هذا السياق: **الأولى** تتعلق بفشل مدخل الأزمة في الإحاطة بالتغييرات على المستويات الجزئية (المايكرو) التي تعمل على تشكيل بيئة الحركات الإسلامية، إذ توصّلت إلى أن «التركيز على المستويات الكلية (الماكرو) في تلك المقاربة يأتي على حساب المستويات الجزئية حيث تتصارع الحياة اليومية للمجتمعات مع الآثار التي تنتجها التغيرات الكبرى، وتخلق أشكالاً جديدة من العمل، وتكافح وتسهم في إعادة رسم المشهد السياسي»؛ أما **الثانية**، فهي عدم القدرة على اختبار تأثير التغيرات الهيكلية في الجوانب الثقافية والرمزية للحياة اليومية. وعلى الرغم من أن (إسماعيل) لا تتفق مع المدخل الماهوي (الجوهراني) الذي يعطي الأولوية للثقافة على العوامل الأخرى، تضع في اعتبارها تأثير التحولات السياسية والاقتصادية على تشكيل المجال العام الذي يعمل فيه الإسلاميون[٣٨].

بالنسبة إلينا، ينطوي اقتراب الأزمة على عدد من المشكلات الأخرى؛ إذ لا يفسر مثلاً لماذا الحركات الإسلامية - وليس غيرها من الحركات الأيديولوجية الأخرى مثل اليساريين والليبراليين - هي التي تنجح في

---

(٣٦) Dirk Vandewalle, "Breaking with Socialism: Economic Liberalization and Privatization in Algeria," in: Iliya Harik and Denis Sullivan, eds., *Privatization and Liberalization in the Middle East* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1992), p. 190.

(٣٧) Tessler, "The Origins of Popular Support for Islamist Movement," p. 113.

(٣٨) Ismail, *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*, p. 14.

الاستفادة من الأزمات الاقتصادية والسياسية للحصول على تأييد الجماهير؟ وبالمثل فهذا الاقتراب لا يقدم تفسيراً مقنعاً لتفضيل الأفراد الانضمام إلى التنظيمات الإسلامية مقارنة بالتنظيمات الأخرى، كما يفشل أيضاً في تفسير ظروف نشأة معظم تلك الحركات التي سبقت تأسيس معظم الدول العربية؛ فحركة الإخوان المسلمين مثلاً، نشأت كجماعة عام ١٩٢٨، وأطلقت عدداً كبيراً من الفروع في العالم العربي خلال النصف الأول من القرن العشرين. ومن ثَمّ فإن أزمات الدولة العربية لاحقة على تأسيس هذه الجماعة، وهو ما لا يستقيم مع أطروحات اقتراب الأزمة.

في الحقيقة، يتجاهل اقتراب الأزمة دور الدين في تفسير صعود الإسلاميين. صحيح أن الحركات الإسلامية أفادت من فشل الدولة العربية؛ لكن الكثير من الدعم الذي حصلت عليه تأتى من قوة الجذب الأيديولوجي والديني الذي تقدمه هذه الحركات. إضافة إلى ذلك، فإن كثيراً من الإسلاميين هم من الطبقات المتعلمة وينتمون إلى الشرائح الوسطى والعليا من الطبقة الوسطى؛ وهو مؤشر على أن قوة الجذب هذه لا تتوجه فقط إلى الطبقات الدنيا، وهي الأكثر تضرراً من تلك الأزمات.

٢. الاقتراب الماهوي (الجوهراني)

هيمن الاقتراب الماهوي (الجوهراني) على حقل الدراسات الإسلامية لعقود طويلة. وكما ذكرنا سابقاً، يقوم الافتراض الأساسي لهذا الاقتراب على أن ظهور الحركات الإسلامية يعكس التوتر بين الإسلام والحداثة؛ إذ يقول دعاة هذا التيار: إن صعود الحركات الإسلامية هو مجرد رد فعل على عجز المجتمعات المسلمة عن التوفيق بين الحداثة والديمقراطية، وبين ثقافات هذه المجتمعات وتقاليدها. كما يرون أن للإسلام معضلة ثقافية وأنطولوجية عميقة مع الحداثة[٣٩]. ومن ثَمّ فهم يميلون لتعريف الثقافة الإسلامية ككتلة جامدة من التقاليد والرموز التي تشكّل رؤية المسلمين تجاه أنفسهم وتجاه الآخر.

---

(٣٩) مؤيدو هذا التيار يضمون صامويل هانتينغتون، دانيال بايبس، بي. جي. فاتيكيتوس، وإيمانويل سيفان. وتميل أغلبية كتاباتهم إلى التركيز على جوهرانية الإسلام والمجتمعات الإسلامية. وهم ينظرون إلى الإسلام من خلال عدسات الراديكالية والتطرف من دون إعطاء اهتمام للسياقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي قد تؤثر على فهم الدين وتفسيره.

وكما يوضح (هاكان يافوز)، يتعامل الماهويون مع الإسلام باعتباره مجموعة من النصوص والعقائد الثابتة(٤٠). أما (بسام طيبي) - وهو أحد أبرز أنصار هذا التيار - فيؤكد على أن مشكلة العالم الإسلامي لا تكمن في الأيديولوجية السياسية لدى الحركات الإسلامية، بل هي أزمة ثقافية لدى الإسلام: «تكوّن لدى معظم المسلمين منذ مواجهتهم الأولى مع الغرب الحديث خلال القرن التاسع عشر مشكلة فورية مع المشروع الثقافي للحداثة، والتي لا يزالون تحت وطأتها إلى اليوم». ويصف (طيبي) الإسلام الحديث بأنه «ثقافة دفاعية» تصوغ الفكر السياسي الإسلامي(٤١). وعلى الرغم من انتقاداته للاقترابات الفيلولوجية (المتعلقة بدراسة اللغة) والأنثروبولوجية في دراسة الإسلام، يكرر طيبي الخطأ نفسه من خلال اقتراحه بأن الرؤية الـ «تاريخانية» للقرآن هي شرط مسبق لإصلاح الإسلام؛ وهذا نص كلماته: «إذا زالت كل الرؤى الماهويّة، وإذا تم التعامل مع النص القرآني المرجعي نفسه بنظرة تاريخانية، حينها سيكون من الممكن شرعنة التغيير باتجاه الحداثة»(٤٢).

ويرى أحد أنصار التيار الماهوي المعروفين، وهو (دانيال بايبس)، بأن لدى المسلمين مشكلة لا مفر منها مع الحداثة. ووفقاً لما يراه، يكمن عدم التوافق بين المسلمين والحداثة في حقيقة أن المسلمين غير قادرين على التكيف مع الحضارة الغربية:

«حتى عام ١٨٠٠، كانت الحضارات الصينية والهندية والإسلامية تمتلك بشكلٍ ما نفس القوة الاجتماعية لأوروبا مع حضارات مكتملة حيث المدن والتقاليد الكلاسيكية واللغات المكتوبة. . . والمؤسسات الرسمية، التي كانت لتنافس نظيرتها الأوروبية. ومن ضمن هذه الشعوب الثلاثة، كان المسلمون هم من عانوا الأمرّين للتأقلم مع الريادة الأوروبية. . . لقد عانت الشعوب المتحضرة أكثر من الشعوب البدائية جراء ذلك، وكانت معاناة المسلمين أكبر

(٤٠) M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2002), p. 16.

(٤١) Tibi, *Islam between Culture and Politics*, p. 4, 3.

(٤٢) Bassam Tibi, *Islam's Predicament with Modernity: Religious Reform and Cultural Change* (London: Routledge, 2009), p. 11.

من بقية الشعوب المتحضرة. باختصار، واجه المسلمون مخاضاً مؤلماً للتأقلم مع الحداثة؛ وهذه كانت معضلة المسلمين الكبرى»[٤٣].

لكن حجة (بايبس) تقوم على فهم انتقائي للنصوص الإسلامية وعلى سردية المركزية الأوروبية القائمة على هيمنة النموذج الأوروبي للحداثة على بقية الثقافات. بالنسبة إليه، يبدو التغريب شرطاً أساسياً للتحديث، ولا يمكن للمسلمين الذين يعيشون في الغرب أن يكونوا مسلمين وغربيين في الوقت نفسه. يدفع بايبس بالفكرة القائلة بأن على المسلمين أن يتخلّوا عن الشريعة وأن يتبنوا العلمانية كسبيل وحيد لولوج الحداثة، ويؤمن، على منوال طيبي، بأن على المسلمين التوفيق بين الشريعة والبعد الثقافي للحداثة؛ أي بجعلها غربية؛ يقول: «لأن التغريب لم يتواءم مع الشريعة، كانت مواقف المسلمين تجاه الغرب محكومة بمسألة ضرورة تطبيق القانون المقدس (أو الشريعة)؛ وحين صار التغريب ضرورة ملحّة، صار السؤال الأهم هو: هل ينبغي اعتبار الإسلام مرشداً ومصدراً للإلهام فحسب أم منهجاً للحياة؟ هل ينبغي على المسلمين أن يهجروا الشريعة، أو أن يصرّوا على بقائها مرجعاً؟»[٤٤].

يعاني المنظور الماهويّ من مشاكل عدة، لا تنحصر فقط في حمولته الاستشراقية، ولكن فيما يتضمنه من عيوب نظرية وعملية. ويفشل هذا الاقتراب في تفسير التعدد في المجتمعات والثقافات المسلمة؛ فعلى سبيل المثال، يتفق جميع المسلمين على أن النصوص الإسلامية المقدسة الأساسية هي القرآن والسنة، ولكنهم يؤولونها بشكل متباين، كما يتبنى المسلمون في إندونيسيا وماليزيا أنماطاً ثقافية وسياسية مختلفة تماماً عن هؤلاء الذين يعيشون في الشرق الأوسط. والأكثر أهمية من ذلك هو أن هذا التيار يتعامل مع جميع الإسلاميين باعتبارهم مجموعة متماثلة مع فهم رجعي وماضوي للدين. إنّ الطيف الإسلاموي يغطي أنواعاً كثيرة من الإسلاميين يمتد من المتشددين الراديكاليين مثل أتباع القاعدة، إلى الحركات التقدمية مثل حركة النهضة في تونس، وصولاً إلى حزب العدالة والتنمية التركي.

لكن النقد الأكثر أهمية وقوة لهذا الاقتراب نجده في حقل الدراسات ما

---

(٤٣) Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power*, p. 168.

(٤٤) المصدر نفسه، ص١١١.

بعد البنيوية. تكشف الدراسات الحديثة عن عدم قدرة السردية الماهويّة على تفسير الظاهرة الدينية، لا سيما في العالم الإسلامي. ويؤكد علماء الاجتماع المعاصرون، مثل (بيتر بيرغر) و(خوسيه كازانوفا)، على الدور المتنامي للدين في المجال العام، ويعترفون بفشل النموذج العلماني في تفسير التغيرات في الظاهرة الدينية. يوضح (بيرغر) بأن «الإصرار على أننا نعيش في عالم متعلمن ينطوي على خطأ.. والافتراض بأن الحداثة تقود بالضرورة إلى تراجع للدين هو أمر، من حيث المبدأ، منزوع القيمة»[٤٥].

كما ظهر النقد تجاه الاقترابات الماهوية أيضاً من جانب متخصصي ما بعد الحداثة والتعددية الثقافية؛ فطبقاً لهذا التيار، تتأتى الأزمة الكبرى للنظرية الماهويّة من اعتمادها على نظرية الحداثة. يستطلع كل من (جيمس بيسكاتوري) و(ديل إيكيلمان) قصور حجة الحداثيين تجاه العالم الإسلامي من خلال دحض العلاقة السببية بين التحديث والتغريب؛ فكما يقولان، يكمن الضعف الأساسي لنظرية الحداثة في «التباين الحاد بين بناءين ذهنيين مصطنعين هما الحداثة والتراث»[٤٦]؛ بل ويذهبان لما هو أبعد من ذلك من خلال التأكيد على أن «التراث» الإسلامي عمل أحياناً كقاطرة للتغيير الثوري. ويوسع (فريد هاليداي) أفكار إيكيلمان وبيسكاتوري، إذ يفكك الخلل الأيديولوجي في السردية الحداثية عبر نقده ثنائية العالمية في مواجهة الخصوصية. يرى (هاليداي) بأن الفكرة القائلة بخصوصية الشرق الأوسط، مثلها في ذلك مثل عالمية التحديث الرأسمالي، إنما تشكلها المصالح المادية والأيديولوجية. وخلافاً للماهويين، يؤكد (هاليداي) على أن صعود الحركات الإسلامية ليس ظاهرة تقع خارج التاريخ، بل رد فعل على ظروف سياسية واجتماعية: «عندما تظهر الحركات الإسلامية، أو حيثما تعرّف مجموعات محددة نفسها بأنها «مسلمة»، فهي لا تأتي استجابة لتأثيرات خارج نطاق الزمن (كما يفترض الماهويّون)، بل للقضايا التي تواجهها مجتمعاتها وشعوبها في الوقت الحاضر»[٤٧].

---

(٤٥) Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1999), pp. 2-3.

(٤٦) Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), p. 23.

(٤٧) Fred Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East* (London: I. B. Tauris, 1996), pp. 14 and 118.

أما (بوبي سيد)، فيقدم نقداً قوياً لسرديات الحداثة والمركزية الأوروبية حين يجادل بأن الحداثة تخلق خطاباً للهيمنة لا يختلف عن ذلك الذي يتبناه الإسلاميون. يتبنى الإسلاميون، وفقاً له، خطاباً مضاداً للهيمنة ينبني على الخصوصية الإسلامية بهدف حماية مجتمعاتهم من هيمنة النموذج الغربي. كما يلاحظ بذكاء بأن «الحجة التي تستخدم دوماً هي أن المحاولات لصياغة مواقف إسلاموية تجاه بعض القضايا التي تخص حقوق الإنسان وما إلى ذلك محكوم عليها بالفشل ما دام أنه لا يمكن لهذه المواقف أن تُتخذ من دون المرجعية العلمانية، وبالتالي فإن الشيء الوحيد الذي يمكن فعله هو الانتظار إلى حين تتعلمن المجتمعات المسلمة»(٤٨).

ويرى بعض الباحثين أن التفسير الماهوي لموقف المسلمين من العولمة والتحديث هو موقف تبسيطي ومخل. يكشف (أكبر أحمد) على سبيل المثال عن سطحية حجة التيار الماهويّ عبر التأكيد على ما يسميه العنصر العالمي في الإسلام: «لقد احتوى التاريخ الإسلامي في فترات طويلة على عناصر مما نسميه اليوم بالعولمة: حيث المجتمعات متعددة الإثنيات التي تعيش ضمن أعراق وحدود جغرافية وسياسية مختلفة؛ لكنها تتحدث بلغة مفهومة للجميع، ولديها شعور ثقافي مشترك، وتتبنى الروح ذاتها في رؤاها للعالم»(٤٩).

نقد لافت آخر للنظرية الماهويّة هو ما يقدمه (أوليفييه روا)، الذي يرفض نصوصيتها الجامدة وفهمها الثقافوي للإسلام والإسلاموية. فوفقاً لـ (روا)، ليست الإسلاموية ظاهرة تراثية، بل ظاهرة حداثية. يقارن روا بين الجماعات الإسلامية والمجموعات الماركسية والثورية، ويرفض نهج الباحثين الذين يطبقون مفاهيم ماكس فيبر على الإسلام السياسي ويعاملونه باعتباره ثقافة، وحضارة، ونظاماً مغلقاً؛ يقول: «يتألف الافتراض [الاستشراقي] المسبق، المنتشر بين المتخصصين والكتاب الغربيين، من اعتبار وجود «ثقافة إسلامية» لا تخضع للزمن، وهو إطار مفاهيمي يستوعب في الوقت ذاته الحياة السياسية والعمران المديني وأفكار العلماء ومنتقديهم،

---

(٤٨) Bobby S. Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (London: Zed Books, 1997), p. 138.

(٤٩) Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London: Routledge, 1992), p. 27.

والذي ستكون نتيجته في عدم ظهور الرأسمالية، وغياب المساحة المستقلة من السياسة والمؤسسات»[٥٠].

فشل التيار الماهويّ في النهاية في تقديم تفسير مقنع للإسلام والإسلاموية، وهو ما نتج عنه انتقادات كثيرة في صفوف الباحثين ممن يسعون إلى تجاوز السردية الماهويّة عن الإسلام والمجتمعات المسلمة ككل.

3. نظرية الحركات الاجتماعية

خلال العقد الماضي، استخدم عدد من الباحثين نظرية الحركة الاجتماعية من أجل فهم الحركات الإسلامية؛ يحاولون من خلال ذلك التغلب على مواطن الضعف التي تعتري الاقترابات النظرية الأخرى التي تفشل في تفسير صعود الإسلاموية. فبدلاً من النظر في النصوص والاصطلاحات والأيديولوجيات، يركز باحثو الحركات الاجتماعية على العمليات والتفاعلات اليومية في محاولة لفهم دورها في تشكيل هويات الإسلاميين ورؤاهم للعالم. يبحث علماء الحركات الاجتماعية أيضاً في كيفية تخصيص الإسلاميين للموارد، وتجنيد الأعضاء، وتعبئة الجماهير، وبناء الشبكات الاجتماعية، وصياغة وتأطير خطابهم لأتباعهم. يتعامل هذا التيار مع الإسلاميين بوصفهم فاعلين اجتماعيين يسعون للتغيير السياسي والاجتماعي. ويرى أنصار هذا الاقتراب بأن الإسلاموية ظاهرة معقدة متعددة الأوجه لا يمكن فهمها من دون تفكيك جوانبها المؤسسية والفكرية (كالهوية، والتأطير، والتضامن، والعواطف... إلخ)[٥١].

↩ ينقسم هذا التيار إلى ثلاثة اتجاهات مختلفة لكنها مترابطة: **الأول** يعالج

---

(٥٠) Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (London: I. B. Tauris, 1994), p. 7.

(٥١) نمى هذا التيار بشكل ملحوظ بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ كرد فعل على التفسيرات النظرية المحدودة لظاهرة الإسلام السياسي ومن أهم ممثليه:

Ziad Munson, "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood," *Sociological Quarterly*, vol. 42, no. 4 (2001), pp. 487-510; Carrie Rosefsky Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt* (New York: Columbia University Press, 2002); Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*; Quintan Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004), and Bayat, "Islamism and Social Movement Theory".

الحركات الإسلامية في سياقها السياسي، ويسمى اتجاه العملية السياسية، ويركز **الثاني** على بُنى الفرصة السياسية، ويتناول **الثالث** التأطير الثقافي للحركات الإسلامية. ستوضح المناقشة الموجزة لهذه الاتجاهات مزايا وعيوب تطبيق كل منها على دراسة الإسلاميين.

٩. اقتراب العملية السياسية

يبحث هذا الاتجاه في تأثير السياق السياسي على الإسلاميين، ويؤكد على أهمية العمليات السياسية في تشكيل سلوك الحركات الإسلامية واستراتيجيتها. يؤكد أنصار هذا الاقتراب على أن البيئة السياسية تحدد الموارد، والأطر الفكرية، والعوامل المؤسسية التي تشكل الحركات الإسلامية؛ فالقمع يؤثر في هذه الحركات ويحدد سلوكها الأيديولوجي والسياسي. ويرى (محمد حافظ) أن اقتراب العملية السياسية يعطي الأولوية لـ «العملية» على حساب «البنية» في خلق الفعل الجماعي؛ فعلى الإسلاميين، وفقاً لما يقوله (حافظ)، أن يستخدموا الموارد التي تمكنهم من منافسة معارضيهم إذا ما أرادوا الدخول في عمل جماعي[٥٢].

وعلى الرغم من أهميته، يتبنى هذا الاتجاه رؤية بنيوية تتعامل مع الحركات الاجتماعية كما لو كانت تتفاعل مع البيئة السياسية بشكل ميكانيكي دون قدرة على التأثير فيها أو استبدالها. يقدم كل من (جيف غودوين) و(جيمس جاسبر) نقداً قوياً للتحيزات البنيوية في هذا الاقتراب؛ إذ على الرغم من اعترافهما بإسهامات نظرية العملية السياسية في دراسة الحركات الاجتماعية، إلا أنهما ينتقدان غموض أطروحاتها النظرية، فيلاحظان بأن: «نظرية العملية السياسية في شكلها الحالي تقدم في أحسن الأحوال مجموعة مفيدة، لكنها محدودة، من المفاهيم التوعوية لبحث الحركات الاجتماعية، كما أنها لا تقدم ما تعد به بشكل ضمني وهو نظرية سببية عالمية أو نموذجاً للحركات الاجتماعية»[٥٣]. فضلاً عن ذلك، يُغفل هذا الاقتراب الديناميات والتفاعلات التي تحدث داخل الحركات الاجتماعية.

---

(٥٢) Mohammad M. Hafez, *Why Muslims Rebel: Repression and Resistance in the Islamic World* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2003), pp. 19 and 21.

(٥٣) Jeff Goodwin and James Jasper, "Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structural Bias of Political Process Theory," *Sociological Forum*, vol. 14, no. 1 (1999), p. 28.

اقتراب بنية الفرص السياسية

يركز هذا الاتجاه على الفرص السياسية التي تخلقها الحكومات والتي تمكّن الحركات الاجتماعية من تعبئة الجماهير، وتخصيص الموارد، وتنظيم العمل الجماعي. طبقاً لأنصار هذا الاتجاه، تستغل الحركات الاجتماعية الفرص السياسية للضغط من أجل الحصول على المزيد من المكاسب[٥٤]. وتلعب هذه الفرص دوراً حيوياً في صياغة مسار الحركات الاجتماعية. يُعرّف (سيدني تارو)، على سبيل المثال، أربعة أبعاد توفر محفزات المشاركة في العمل الجماعي، وهي: ١ ـ إتاحة المشاركة، ٢ ـ التحولات في البنية الحاكمة، ٣ ـ بناء تحالفات قوية، ٤ ـ الانقسامات في النخبة الحاكمة[٥٥]. وبناء على أفكار تارو، وجد كوينتان فيكتوروفيتش أن الفرص السياسية والقيود تحدد حسابات الحركات الإسلامية وتساعدها على أن تتخذ قرارات عقلانية[٥٦]. يذهب (هاكان يافوز) أبعد من ذلك بتأكيده على الدور الذي تلعبه مساحة الفرصة بدلاً من بنية الفرصة في تقوية الحركات الإسلامية؛ ووفقاً لما يقول، تساعد مساحات الفرص الإسلاميين على صياغة وعي اجتماعي سياسي جديد يمكن توظيفه لتحقيق تغيير سياسي[٥٧].

يعد (جيف غودوين) و(جيمس جاسبر) من بين الباحثين الذين لفتوا الانتباه للمشكلات النظرية والتحليلية في هذا النموذج، فهما يتساءلان بشأن ميل أنصار هذه النظرية لتوسيع نموذجهم أو تضييقه لكي يناسب تحليلاتهم؛ إذ، كما يقولان: «كلما توسع المرء في تعريف الفرص السياسية، بدا ضعف أطروحته وأصبحت تكراراً للمعاني في نهاية المطاف. وعلى العكس، كلما ضيّق المرء تعريفه للفرص السياسية، قلّت قدرة وملاءمة الأطروحة على

---

(٥٤) انظر على سبيل المثال:

Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994); Doug McAdam and David A. Snow, eds., *Social Movements: Readings on Their Emergence, Mobilization, and Dynamics* (Los Angeles: Roxbury, 1997), and Doug McAdam, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald, eds., *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996).

(٥٥) Tarrow, Ibid., p. 86.

(٥٦) Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach.*

(٥٧) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, p. 25.

تفسير صعود الحركات الاجتماعية»[٥٨].

فضلاً عن ذلك، يخفق هذا النموذج في الإجابة عن سؤال مركزيّ، هو: لماذا يستطيع الإسلاميون دون غيرهم من الحركات والجماعات الاستفادة من بُنى الفرص السياسية لتوسيع مكاسبهم؟ في الحقيقة، تخلط أطروحة الفرص السياسية بين صعود الحركات الاجتماعية ونشاط هذه الحركات. الافتراض الرئيسي لهذه الأطروحة هو أن الأشخاص ينزعون نحو الانضمام إلى الحركات الاجتماعية كلما سمحت الفرص السياسية بذلك. لكن هذا لا يوضح ما إذا كانت الحركات تخلق تلك الفرص أم تستغلها فحسب. لذا يؤكد (زياد مانسون) على أهمية نظرية بُنى الفرص السياسية، لكنه ينتقد عيوبها عند تطبيقها في حالات معينة. يرى (مانسون) أن مظاهر الفرصة السياسية التي ذكرها (سيدني تارو) تفشل في تفسير صعود الإخوان المسلمين في مصر خلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين؛ إذ على الرغم من البيئة القمعية في مصر خلال تلك الفترة، نجح الإخوان في توسيع بنيتهم التنظيمية والاجتماعية لتصل إلى مناطق حضرية مختلفة[٥٩].

اقتراب التأطير الثقافي

يركز الاتجاه الثالث في نظرية الحركات الاجتماعية على عمليات التأطير الثقافي التي يستخدمها الإسلاميون لبناء المعنى[٦٠]. يزعم منظرو الحركات الاجتماعية أن عملية خلق المعنى أو تصنيعِه انطلاقاً من الثقافة التقليدية هي عملية معقدة وتتطلب من ثَمّ مستوى معيناً من التأطير. يلقي (ديفيد سنو) وزملاؤه الضوء على أربع عمليات للتأطير تستخدمها الحركات الاجتماعية لتأطير خطابها بشكل يتسق مع الثقافة القائمة، هي: تجسير

(٥٨) Goodwin and Jasper, "Caught in a Winding, Snarling Vine: The Structural Bias of Political Process Theory," p. 31.

(٥٩) Munson, "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood," pp. 496-497.

(٦٠) David A. Snow [et al.], "Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation," *American Sociological Review*, vol. 51, no. 4 (1986), pp. 464-481, and Robert D. Benford and David A. Snow, "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment," *Annual Review of Sociology*, vol. 26 (2000), pp. 611-639.

الإطار، تضخيم الإطار، تمديد الإطار، تحويل الإطار[٦١]. يخلص (ويكتوروفيتش) إلى أن الحركات الإسلامية تستخدم آليات التأطير كأجهزة تفسيرية تترجم المظالم والفرص المتاحة إلى حشد للموارد ونشاط لتلك الحركات[٦٢].

يوضح كل من (إيكلمان) و(بيسكاتوري)، اعتماداً على مفهوم عملية التأطير، أهمية صناعة المعنى في العالم الإسلامي، ويجادلان بأن السياسة في العالم الإسلامي تدور حول الاحتجاج على من يحق له تأويل الرموز الدينية والثقافية والسيطرة على المؤسسات التي تنتج وتحافظ على هذه الرموز في آنٍ معاً، وذلك في سياق يشكل فيه الإسلام لغة السياسة، وحيث المفردات الإسلامية محملة بالدلالات السياسية[٦٣]. وتذهب (سلوى إسماعيل) بالحجة إلى أبعد من ذلك حين تشدد على أن المعاني والرموز تصبح ذات طابع متغير عندما يمتد الأمر إلى الفعل السياسي لدى الإسلاميين. وهكذا تخلص (إسماعيل) إلى أنه لا توجد للنصوص معانٍ متوارثة وثابتة[٦٤]. كما يؤكد العمل المهم الذي قدمه يافوز عن الهوية السياسية التركية على قدرة الإسلاميين على المزج بين الرمزية الإسلامية وديناميات الحياة اليومية[٦٥].

على الرغم من الإسهامات المهمة لنظرية الحركات الاجتماعية في دراسة العمل الجماعي، إلا أنها لا تزال تحبو خطواتها الأولى في مجال الحركات الإسلامية، ولا تزال هناك حاجة لمزيد من العمل لقياس قدرتها على تفسير سلوك الجماعات الإسلامية وتكتيكاتها. وعلاوة على ذلك، يعتقد بعض علماء الاجتماع بأنه لا يمكن تطبيق نظرية الحركات الاجتماعية على الحركات الدينية؛ إذ يؤكدون على أن هذه الحركات تقوم على طبيعة ماضوية تحول دون إدراجها في دراسة الحركات الاجتماعية. في حين يميل منظّرون مثل (آلان تورين)، و(يورغين هابرماس)، و(كلاوس إيدر) إلى استبعاد

---

(٦١) Snow [et al.], Ibid., p. 467.

(٦٢) Wiktorowicz, ed., *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, p. 19.

(٦٣) Eickelman and Piscatori, *Muslim Politics*, p. 12.

(٦٤) Ismail, *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*, p. 17.

(٦٥) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*.

الحركات الدينية من حقل الحركات الاجتماعية الجديدة، بدافع من اقتناعهم بأن الحركات الدينية لا تمثل تحديات جادة للنظام الاجتماعي السائد[٦٦].

يمكننا المجادلة بالقول بأن نظرية الحركات الاجتماعية لا يمكن لها أن توفر أدوات تحليلية قيّمة لفهم ديناميات الحركات الإسلامية وعملها الجماعي، إلا إذا أمكن دمجها ضمن أطر تحليلية أخرى. وهو ما سوف نفعله في هذه الدراسة؛ إذ سندمج بين نظرية الحركات الاجتماعية وعلم الاجتماع الديني، وعلم النفس الاجتماعي، والسياسة المقارنة، من أجل تقديم فهم أفضل لسلوك جماعة الإخوان المسلمين وهويتها ونشاطها.

بناء نظرية لفهم «الإخوان المسلمين»

كيف يمكننا دراسة جماعة «الإخوان المسلمين»؟ وهل تُعد الجماعة فاعلاً اجتماعياً أم حركة دينية؟ وكيف يمكننا تفسير طبيعتها متعددة الأوجه؟ والأهم من ذلك، كيف استطاعت الجماعة البقاء لعقود على الرغم من قمع النظام؟ بكلمات بسيطة: كيف يمكننا أن نصوغ نظريةً أو اقتراباً تفسيرياً يصلح لدراسة جماعة «الإخوان المسلمين»؟ هذه مجموعة صغيرة من الأسئلة التي شغلت أذهان الباحثين الذين درسوا الإخوان خلال السنوات الماضية. ومن المفارقة أنه على الرغم من التاريخ الطويل للجماعة وتأثيرها الواسع في العالم الإسلامي، لا تزال هناك العديد من الجوانب لدى الإخوان التي لم تُكشف بعد.

خلال السنوات القليلة الماضية، أنتج باحثون وأساتذة من مختلف التخصصات الأكاديمية مجموعة مفيدة من الأدبيات حول الإخوان؛ يمكن تقسيم هذه الأدبيات إلى أربعة اتجاهات رئيسية تشمل: تاريخ الإخوان المسلمين، النشاط الاجتماعي للحركة، العلاقة بين الإخوان والنظام المصري، وأخيراً التحولات الأيديولوجية والتنظيمية للحركة.

يشمل الاتجاه الأول العمل المهم الذي قدمه (ريتشارد ميتشل)، وفيه

---

(٦٦) Beckford, *Social Theory and Religion*, p. 161.

يعرض تأريخاً ثاقباً للحركة في سنيها الأُوَل[٦٧]. استطاع (ميتشل) الاطلاع، وبشكل واسع، على أرشيف الجماعة في الثلاثينيات والأربعينيات، وهو ما مكّنه من كشف النقاب عن أيديولوجية الجماعة، وبنيتها التنظيمية، وتاريخها السياسي. لكن جماعة الإخوان شهدت تغيرات ضخمة وتحولات كبيرة منذ تأليف كتاب (ميتشل) ونشره أواخر الستينيات من القرن الماضي، وهو ما يحتاج إلى مزيد من الدراسة والبحث. وبالمثل توفر دراسة (برينجار ليا) وصفاً مفصلاً عن ديناميات الإخوان وخلافاتهم الداخلية بين سنوات الثلاثينيات والأربعينيات[٦٨]. يناقش الرجل في عمله باستفاضة الدور الذي لعبته قيادة حسن البنا الكاريزمية في تشكيل أيديولوجية الجماعة وتنظيمها. وعلى الرغم من أن (ليا) يكرر في دراسته بعض ما قدمه (ميتشل)، إلا أن تحليله يعزز فهمنا لتشكل الإخوان المسلمين كحركة اجتماعية ضخمة. وضمن التيار نفسه تقع دراسة (باربرا زولنر) حول شخصية حسن الهضيبي المرشد العام الثاني لجماعة الإخوان. درست (زولنر) العلاقة بين الإخوان ونظام عبد الناصر بتركيز خاص على أثر هذه العلاقة على أيديولوجية الحركة وقيادتها؛ فهي تحلل دور الهضيبي في قيادة الإخوان أثناء الأزمة مع نظام عبد الناصر، وتكشف عن الأثر الذي تركه قمع النظام على الإخوان في الستينيات، وكيف شكل ذلك مصدراً لأفكار سيد قطب المتشددة[٦٩].

يناقش التيار الثاني التكوين الاجتماعي لجماعة لإخوان ونشاطها. وفي ذلك تركز دراسة (زياد مانسون) الرائدة على قدرات الإخوان الاجتماعية الكبيرة خلال الثلاثينيات والأربعينيات. وبتحديد أكثر، يبحث (مانسون) في قدرة جماعة الإخوان على تعبئة المصريين في طول البلاد وعرضها بهذا النجاح بحيث استطاعت أن تصبح حركة اجتماعية ضخمة خلال سنوات قليلة. واستناداً إلى وثائق وزارة الخارجية الأمريكية بين عامي ١٩٣٢ و١٩٥٤، يكشف (مانسون) عن الأسباب وراء تطور الإخوان السريع في

(٦٧) Richard P. Mitchell, *The Society of Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969).

(٦٨) Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942* (New York: Ithaca Press, 1998).

(٦٩) Barbara Zollner, *The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology* (London: Routledge, 2009).

المناطق الريفية والحضرية[٧٠]. أيضاً، تقدم دراسة (عبد الله العريان) توضيحاً مفصلاً لنشاط الإخوان في السبعينيات؛ إذ يلقي الضوء على «الولادة الثانية» للإخوان في الجامعات المصرية بعد سنوات من القمع خلال حكم جمال عبد الناصر. يعتقد (العريان) أن النشاط الطلابي مكّن الإخوان من الصعود من جديد كفاعل مؤثر في السياسة والمجتمع المصريين[٧١].

بالنسبة إلى (كاري ويكهام)، كان التفاعل بين النشاط والدين والسياسة هو الفكرة الرئيسية التي تمحورت حولها دراستها المهمة عن الإخوان. تُفصّل (ويكهام) في دراستها القدرات التعبوية الاستثنائية للإخوان، وكيف تتأثر بفعل البيئة التي تعمل فيها الجماعة، وتؤكد أن نشاط الإخوان خلال الثمانينيات والتسعينيات جاء «نتيجة عملية مدروسة من التعبئة بدأت واستمرت بوساطة نخب إسلامية مضادة للنخب القائمة»، كما تلقي الضوء أيضاً على تأثير البيئات السياسية والاجتماعية والثقافية على النشاط الإسلامي، والتي تضم في داخلها الفرص والقيود التي تؤثر على نشاط الإسلاميين وقدرتهم على الحشد[٧٢].

أما الاتجاه الثالث، فيبحث في العلاقة بين الإخوان والأنظمة السياسية، لا سيما تحت حكم مبارك. بينما توصل بعض الباحثين إلى أن كلا الطرفين حقق مكاسب من هذه العلاقة (احتواء الجماعات العنيفة مثلاً في مقابل بعض المكاسب السياسية للإخوان)، يعتقد آخرون أن تلك العلاقة كانت تصادمية. يؤكد (جيل كيبيل)، على سبيل المثال، على أن نظام مبارك والإخوان تشاركا العدو نفسه، هو الحركات الإسلامية العنيفة التي برزت وازدهرت في الثمانينيات؛ وتبعاً لذلك، كان التعايش بين الطرفين مبنياً على حسابات عقلانية للغاية[٧٣]. لكن (هشام العوضي) يختلف مع تحليلات (كيبيل) ويؤكد أن مبارك حاول استئصال شأفة الإخوان، خاصة في

---

(٧٠) Munson, "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood," pp. 496-497.

(٧١) Abdullah Al-Arian, *Answering the Call: Popular Islamic Activism in Sadat's Egypt* (New York: Oxford University Press, 2014).

(٧٢) Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt.*

(٧٣) Gilles Kepel, "Islamists Versus the State in Egypt and Algeria," *Daedalus*, vol. 124, no. 3 (1995), pp. 109-127.

التسعينيات. يوضح (العوضي) أن مكاسب الإخوان في البرلمان والنقابات المهنية والجامعات هددت شرعية مبارك وقادته إلى أن يبدأ حملة ضد الحركة في تلك الفترة(٧٤). وتتفق (ويكهام) مع (العوضي) مستدلة بحملات تكسير العظام التي شنها النظام ضد الإخوان في التسعينيات، إذ ترى بأنه: «بعد أكثر من عقد من التسامح، بدأت الحكومة حملة كبيرة ضد الإخوان، عبر اعتقال الكثيرين من قياداتها ممن كانوا الأكثر ديناميكية، وحاولت الحد من انتشارها حين أدانتها بوصفها «منظمة غير قانونية ذات صلات بالجماعات المتطرفة»(٧٥).

كان واضحاً أن شعبية الإخوان كانت تشكل تهديداً ومصدر إزعاج لنظام مبارك؛ فكيف فسر الباحثون هذه الشعبية، خاصة عندما كانت تتجلى في صناديق الاقتراع؟ يقدم (طارق مسعود) تحليلاً وافياً وذكياً بشأن هذه النقطة؛ فخلافاً للباحثين الذين ركزوا على دور الأيديولوجيا والدعوة، يُرجع (مسعود) نجاح الإسلاميين الانتخابي إلى عوامل بنيوية تشكل خيارات الناخبين واستراتيجيات الأحزاب معاً، كما يشير إلى مفارقة إخفاق اليساريين المصريين في توظيف الأزمات الاقتصادية مثل الفقر والبطالة للفوز بالانتخابات أو تعزيز شعبيتهم مقارنة بنجاح الإسلاميين(٧٦).

تفسير آخر لنجاح الإسلاميين في السياسات الانتخابية هو التكتيكات التي يستخدمونها للتكيف. يقول (ناثان براون) إن الأنظمة خلقت «خطاً أحمر» يمنع الإسلاميين من الحصول على الأغلبية في الانتخابات، وفي مثل هذه الترتيبات السلطوية، يستغل الإسلاميون الفرص السياسية بمهارة لتعزيز مكاسبهم السياسية، لكنهم أيضاً يحرصون على عدم استفزاز النظام. يوضح (براون) أن الحركات الإسلامية: «تكيّف تنظيماتها وتُعدّل من أيديولوجياتها، لكنها تشعر بالقلق من احتمال تراجع الانفتاح السياسي أو إخفاقه في تحقيق ما رغبت فيه من أهداف. والنتيجة هي حالة أشبه بالصراع بين القط والفأر،

---

(٧٤) Hesham Al-Awadi, "Mubarak and the Islamists: Why Did the "Honeymoon" End?," *Middle East Journal*, vol. 59, no. 1 (2005), p. 75.

(٧٥) Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt.*

(٧٦) Tarek Masoud, *Counting Islam: Religion, Class, and Elections in Egypt* (New York: Cambridge University Press, 2014), p. 5.

بين أنظمة مهيمنة وحركات ذكية تحاول تحقيق أهدافها بمهارة»[٧٧].

يركز التيار الرابع في دراسة جماعة «الإخوان» على التحولات الأيديولوجية والتغييرات التنظيمية التي تحدث داخل الجماعة؛ فخلافاً للسردية الاستشراقية التي تتعامل مع الإسلاميين باعتبارهم فاعلين جامدين وغير قابلين للتطور، يؤكد باحثو هذا الاتجاه على طبيعتهم الديناميكية. ويجادل هذا التيار بأن الإسلاميين، مثلهم في ذلك مثل بقية الفاعلين السياسيين والاجتماعيين، عرضة للتغير والتطور الأيديولوجي. تقدم (منى الغُباشي) دليلاً مقنعاً لهذه الحجة في دراستها الثاقبة عن **«تحولات الإخوان المسلمين المصريين»**، بحيث توضح الانعطافات الأيديولوجية والتنظيمية التي عرفتها جماعة الإخوان بين التسعينيات والعقد الأول من الألفية الجديدة. وقد تولدت هذه التغييرات من الديناميات الداخلية في الإخوان، ونتيجة لمشاركة الحركة في الحياة الحزبية، وتأقلمها مع التغيرات في البيئة السياسية. تقول الغباشي «استغلال الإخوان للمنافسة السياسية على المقاعد في البرلمان، والنقابات المهنية، والمجالس المحلية، كان له أكبر الأثر في فكرهم السياسي والتنظيمي»[٧٨].

ويدعم (بروس روثرفورد) تحليلات (الغباشي) بشأن التطورات الأيديولوجية في جماعة الإخوان، فيلقي الضوء على قدرة الحركة على صياغة ما يسميه «الدستورية الإسلامية». وفقاً لـ (روثرفورد)، فإن «هذا المفهوم يركز على تبني القوانين التي تعزز المساواة بين الحاكم والرعية، وإنشاء المؤسسات التي تنظم وتحدُّ من سلطة الدولة، وحماية العديد من الحقوق السياسية والمدنية؛ كما يدعم أيضاً فكرة المشاركة الشعبية الواسعة في الحكم»[٧٩].

بخصوص التغيرات التنظيمية، تشير (الغباشي) إلى التحول الجيلي داخل

---

(٧٧) Nathan Brown, *When Victory Is Not an Option: Islamist Movements in Arab Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012), pp. 2-3.

(٧٨) Mona El-Ghobashy, "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 37, no. 3 (2005), p. 374.

(٧٩) Bruce K. Rutherford, "What Do Egypt's Islamists Want?: Moderate Islam and the Rise of Islamic Constitutionalism," *Middle East Journal*, vol. 60, no. 4 (2006), p. 726.

الجماعة بعد قمعها في الستينيات؛ إذ شهدت سنوات السبعينيات صعود جيل جديد من الشباب الذين وصلوا إلى مناصب قيادية في البرلمان والجامعات والنقابات في الثمانينيات والتسعينيات(٨٠). يوضح (براون) أيضاً أثر هذا الانفتاح السياسي في البنية التنظيمية للجماعة، لكنه يؤكد بشكل خاص على التكلفة التنظيمية للمشاركة ودورها في تشكيل حسابات الحركة. يشير (براون) إلى أن الإخوان والجماعات المشابهة يزنون مخاطر المشاركة السياسية بأثرها على بقية الأنشطة، ولذلك فهم يميلون إلى «الاحتفاظ بخط للرجعة، ويعملون على حماية الأنشطة غير السياسية، وضمان أن أهداف الحركة الكبرى غير غائبة أو منسية بفعل خيار الدخول في العملية السياسية»(٨١).

عززت هذه الدراسات جميعها من فهمنا للعمل الجماعي لدى الإخوان ونشاطهم السياسي بشكل يتجاوز السرديات الماهوية والاستشراقية. على الرغم من ذلك، لا تزال هناك الكثير من الأسئلة التي لم يُجب عنها بعد: عن هوية الإخوان، وعمليات التنشئة الاجتماعية والتلقين، والديناميات الداخلية، وتوازن القوى داخل الجماعة؛ وهي أسئلة تحاول هذه الدراسة تقديم إجابات مقنعة عنها. وخلافاً للدراسات التي تركز على الإخوان باعتبارهم فاعلاً جماعياً، نهتم هنا بشكل خاص بأفراد الإخوان، الذين يشكلون الخلية الأصغر والوحدة الأولى للعمل الجماعي للحركة(٨٢). بعبارة أخرى، تجيب هذه الدراسة عن السؤال المحوري حول ما يعنيه الانتماء للإخوان، وتجليات ذلك في الحياة اليومية للأفراد.

وبالمثل، تميل معظم الدراسات التي تناولت الإخوان للتركيز حصراً على جانب واحد دون الآخر. لكن دراستنا لعمليات التشبيك الاجتماعي، والحشد والتجنيد والدعوة، ستساعدنا في تفسير كيف يحوّل الإخوان ببراعة أفراد الجماعة إلى نشطاء اجتماعيين، يلعبون دوراً حيوياً في تمكين الحركة من توسيع تأثيرها وقاعدتها الشعبية.

---

(٨٠) El-Ghobashy, Ibid., p. 374.

(٨١) Brown, *When Victory Is Not an Option: Islamist Movements in Arab Politics*, p. 160.

(٨٢) هذه النقطة يجري إغفالها في أدبيات الحركات الإسلامية حيث ينصب التركيز دائما على الطابع الجماعي من دون الاهتمام بالأفراد ومسألة صياغة هويتهم الذاتية.

وبينما تنطلق معظم الدراسات التي تناولت جماعة الإخوان المسلمين من السلوك الخارجي للحركة، بما في ذلك نشاطها السياسي، وقطاع خدماتها الاجتماعية، ومشاركتها الانتخابية، فإن دراستنا، وكما أشرنا في بداية الفصل السابق، تحاول سبر أغوار الحركة من الداخل؛ فقد أخفقت كثير من التحليلات في تفسير العلاقة المركبة بين السلوك الخارجي للحركة وتفاعلاتها الداخلية. ولغرض سدّ هذه الفجوة، نقدم هنا بحثاً في التفاعل بين الداخلي والخارجي لدى الإخوان، ونحلّل على وجه الخصوص كيف يؤثر العالم الداخلي في الإخوان على سلوك الجماعة الخارجي، وكيف، في المقابل، يصوغ ذلك أنشطة الجماعة السياسية والاجتماعية. كما سنوضح أيضاً كيف تؤثر البيئة الخارجية في الديناميات الداخلية للإخوان. وفي هذا الإطار، نفكك دور القمع الدولتي في تشكيل موازين القوى وتغييرها داخل الإخوان، وفي تشكيل قيادة الجماعة على مدار العقود الثلاثة الأخيرة.

الفصل الثاني

بناء هوية جماعية إسلامية

الإسلاميون ليسوا مجرد باحثين عن السلطة، بل هم أيضاً صنّاعٌ للهوية؛ فهم يسعون إلى أسلمة قيم المجتمع ومعاييره، ويهدف عملهم الجماعي إلى إعادة تشكيل هويات الأفراد ورؤاهم للعالم. ولذلك يغدو السؤال حول كيفية إنجاز الإسلاميين لذلك سؤالاً محورياً. فالهوية ليست معطى مسبقاً، بل هي مفهوم يتم بناؤه ويعكس إحساس الأشخاص بالانتماء إلى عائلة محددة أو جماعة أو قبيلة أو دين. الهوية من هنا هي نتاج عمليات معقدة وديناميكية من بناء المعنى في الحياة اليومية للأفراد. نستكشف في هذا الفصل كيف تبني الحركات الإسلامية هويتها الجماعية، ونكشف عن الاستراتيجيات والآليات والأدوات التي من شأنها أن تمكّن الفاعلين الجماعيين من إنتاج المعاني والرموز والمعايير والقيم التي تصوغ هويتهم. هدفنا الرئيس هنا هو أن نقدم إطاراً تحليلياً يوضح عملية بناء الهوية داخل الحركات الإسلامية يقوم على الأسئلة التالية: كيف تبني الحركات الاجتماعية هويتها؟ ما هي مكونات الهوية الجماعية؟ إلى أي مدى يمكن للهوية الجماعية أن تساعد على استدامة العمل الجماعي؟ وما هي العلاقة، إن وُجدت، بين البيئة السياسية وعمليات تكوين الهوية؟

الأطروحة الرئيسية في هذا الفصل هي أن بناء الهوية الجماعية الإسلامية يتوقف على ثلاثة أمور رئيسية، هي: أهداف الجماعة وأغراضها، وبنيتها الداخلية، والبيئة السياسية التي تعمل فيها. سنتعامل مع الهوية الإسلامية بوصفها إطاراً مرجعياً يستخدمه الإسلاميون لتجنيد الأعضاء وتحفيز العمل الجماعي والحفاظ على وجودهم. كما سنناقش الجدل النظري والأكاديمي حول تكوين الهوية، وكيف تنتقل الهوية من المستوى الفردي إلى المستوى الاجتماعي، ومن ثمّ إلى المستوى الجماعي النشط، وكيف تجسر الحركات الاجتماعية الهوة بين هذه المستويات المختلفة للهوية.

أصداء الذات: ما هي الهوية؟

الهوية مفهوم إشكالي؛ فعلى الرغم من وفرة الأدبيات التي تتناول هذا الموضوع، إلا أن المفهوم نفسه يبقى لغزاً على نحو ما. تؤكد (ماريلين بريور) على أن الهوية ليس لها معنى واحداً أو مشتركاً، إذ إنّ «المشكلة في محاولة استخلاص معنى مشتركاً تكمن في أن هذا المصطلح تتضمنه وتتقاسمه بناءات نظرية وكتابات ليس بينها أي ارتباط أو تأثير متبادل»[1]. لقد أربكت الطبيعة متعددة الأبعاد للهوية الباحثين والعلماء، كما أججت نقاشاً حامياً فيما بينهم حول معناها ووظيفتها. يعتبر عالم الاجتماع (زيغمونت باومان)، على سبيل المثال، الهوية أمراً ذا أهمية قصوى لأنه يضم معضلات مزعجة للفرد وللمجتمعات، فـ «الباحثون عن الهوية يواجهون باستمرار مهمّةً تُماثل في صعوبتها معضلة «تربيع الدائرة». هذه العبارة العامة، كما تعرف، تتضمن مهامّ لا يمكنها أبداً أن تتم في الوقت الحقيقي، لكن يُفترَض أنه يمكن لها أن تكتمل إذا ما أتيح وقت لانهائي لحلها»[2].

في الحقيقة لا تنبع صعوبة تعريف الهوية من نسبيتها الإبستمولوجية فحسب، ولكن أيضاً من استخداماتها الإمبريقية المتعددة. يستخدم مصطلح الهوية على نطاق واسع في علم النفس، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وحتى في العلوم السياسية حالياً. من جهة أخرى، يمكننا تتبع جذور نظرية الهوية في كتاب عالم الاجتماع الأمريكي (جورج هيربرت ميد) المهم المعنون بِـ «**العقل، الذات، والمجتمع**»، الذي نُشر عام ١٩٣٤. يقوم التحليل الكلاسيكي للهوية لدى (ميد) على التفاعل بين الذات والمجتمع بحيث يستكشف نشأة الذات باعتبارها عضواً يتواصل ويستجيب للأعضاء الأخرى في المجتمع. هذا التفاعل بين الذات والمجتمع يسميه (ميد) «الآخر العام»، والذي يحيل إلى ميل الأفراد إلى التصرف كـ «مجموعة منظمة» أو مجموعة اجتماعية. تتوقف هذه العملية من التفاعل على ما

---

(١) Marilynn B. Brewer, "The Many Faces of Social Identity: Implications for Political Psychology," *Political Psychology*, vol. 22, no. 1 (2001), p. 115.

(٢) Zygmunt Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi* (Cambridge, UK: Polity Press, 2004), pp. 10-11.

يعرفه بـ «الوعي الذاتي». وطبقاً لميد، يلج الفرد البيئة الاجتماعية من خلال الوعي الذاتي[٣].

انتُقدت أفكار (ميد) واعتُبرت تبسيطية وغامضة؛ لكن، وعلى الرغم من هذه الانتقادات، استخدم العديد من المنظرين فكرته عن «التفاعلية» وانطلقوا منها لدراسة السلوك الاجتماعي وتفسيره[٤]. فنظرية الهوية توضح كيف تؤثر البنى الاجتماعية في الذات، وكيف تصوغ الذات السلوكيات الاجتماعية. ويقوم الافتراض الأساسي لهذه النظرية على فكرة أن الذات الفردية هي ظاهرة متعددة الأوجه تقوم بأدوار اجتماعية مختلفة؛ ولأن «التوقعات ترتبط بمواقع الفرد في شبكات علاقات ما، تصبح الهويات هي توقعات الأدوار التي يضفيها الفرد على نفسه»[٥]. يرى كل من (مايكل هوغ)، و(ديبوراه تيري)، و(كاثرين وايت)، من جانبهم، أن الذات هي انعكاس للمجتمع ويحتجون بأنها يجب أن تُعتبر بناءً منظماً. ووفقاً لتحليلاتهم، فإن نظرية الهوية «لا تعتبر الذات كياناً نفسيّاً مستقلاً، بل هي بناء اجتماعيّ متعدد الأوجه ينبع من أدوار الأفراد في المجتمع، وبالتالي فإن التنوعات في مفاهيم الذات تخضع للأدوار المختلفة التي يحتلها الأشخاص»[٦].

وبناءً على مفهوم الأدوار الاجتماعية طور كل من (شيلدون سترايكر) و(بيتر بورك) نظرية فرعية عن الهوية ـ الدور، تفسّر كيف يصبح السلوك

---

(٣) George Herbert Mead and Charles W. Morris, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1934), pp. 130, 154 and 172.

(٤) Sheldon Stryker, *Symbolic Interactionism: A Social Structural Version* (Caldwell, NJ: Blackburn Press, 2003); Sheldon Stryker and Richard T. Serpe, "Commitment, Identity Salience, and Role Behavior," in: William Ickes and Eric Knowles, eds., *Personality, Roles, and Social Behavior* (New York: Springer-Verlag, 1982), pp. 199-218; Sheldon Stryker, "Exploring the Relevance of Social Cognition for the Relationship of Self and Society," in: Judith Howard and Peter L. Callero, eds., *The Self-Society Dynamic: Cognition, Emotion, and Action* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1991), pp. 19-41, and Jan E. Stets and Peter J. Burke, "Identity Theory and Social Identity Theory," *Social Psychology Quarterly*, vol. 63, no. 3 (200), pp. 224-237.

(٥) Sheldon Stryker and Peter J. Burke, "The Past, Present, and Future of an Identity Theory," *Social Psychology Quarterly*, vol. 63, no. 4 (2000), p. 286.

(٦) Michael A. Hogg, Deborah J. Terry, and Katherine M. White, "A Tale of Two Theories: A Critical Comparison of Identity Theory with Social Identity Theory," *Social Psychology Quarterly*, vol. 58, no. 4 (1995), p. 256.

الاجتماعي سلوكاً خاضعاً لخيارات الدور، ولماذا يختار الأفراد سلوكاً دون غيره من الفعل البشري[7]. لهذه الفكرة مصدر في مفهوم (ميد) حول التأمل الذاتي الذي يعرّفه باعتباره شرطاً ضرورياً لأي تفاعل اجتماعي. أما (بيتر كاليرو) فيؤسس للرابط بين الهوية والأدوار الاجتماعية؛ يعرّف (كاليرو) الهوية - الدور بأنها «موضوع اجتماعي محدد يمثّل بُعداً من أبعاد الذات»[8]. ووفقاً لكاليرو، يجب أن تتم مشاركة الهوية - الدور، وأن يتم الاعتراف بها مجتمعياً، وأن تُعرّف بالأفعال»[9].

تُعدّ العلاقة بين الهوية والأدوار الاجتماعية موضوعاً أساسيّاً في الحركات الإسلامية؛ فمن خلال خلق هوية مستقلة لأتباعها، يمكن للحركات الإسلامية أن تبتكر قواعد جديدة وأن توسع من دوائر تأثيرها. وفي الوقت نفسه يعمل الأعضاء باعتبارهم متعهدين اجتماعيين (أو دعاة) يتبنون قيم الجماعة وأيديولوجيتها ويجسدونها في حياتهم اليومية. فضلاً عن ذلك، توفر هذه الهوية الجديدة للإسلاميين حساً بالتميز والاختلاف والاعتراف المجتمعي، وكلها ضرورية لتجنيد الأعضاء الجدد وتعزيز التماسك الداخلي في الجماعة. يعرّف (هوغ) ورفاقه الهويات - الدور بأنها «مفاهيم ذاتية، وإدراكات ذاتية المرجع، أو تعريفات ذاتية يستعملها الأشخاص كنتيجة للأدوار البنيوية التي يحتلونها في المجتمع، وعبر عملية التعريف الذاتي التي يسم بها المرء نفسه بوصفه عضواً في فئة اجتماعيّة محددة»[10]. وبهذا المعنى، تصبح الهوية رابطاً مهماً بين البنية الاجتماعية والأفعال الفردية، ما يشير إلى أن الهوية لا بد أن يتبعها فعل في المقام الأول[11].

من الذاتي إلى الاجتماعي

لا تعبّر الحركات الإسلامية عن فاعلين ميكانيكيين أو دوغمائيين، بل

(7) Stryker and Burke, "The Past, Present, and Future of an Identity Theory," pp. 285-286.

(8) Peter L. Callero, "Role-Identity Salience," *Social Psychology Quarterly*, vol. 48, no. 3 (1985), p. 204.

(9) Ibid.

(10) Hogg, Terry, and White, "A Tale of Two Theories: A Critical Comparison of Identity Theory with Social Identity Theory," p. 256.

(11) المصدر نفسه، ص٢٥٧.

عن فاعلين أفراد ينبضون بالحياة. ومثل أي جماعة أخرى، يمتلك الأعضاء طيفاً واسعاً من السمات الشخصية والمهارات والقدرات؛ ومع ذلك، فحتى يصيروا منتجين ويحققوا أهداف الحركة، يتعيّن عليهم أن ينتقلوا من خانة الهوية الذاتية وأن يتبنوا الهوية الاجتماعية للجماعة.

تشير الهوية الذاتية إلى السمات الشخصية التي تخلق وعياً بالذات، أما الهوية الاجتماعية فتعني الميزات التي تظهر في الجماعة والتي تخلق شعوراً بالانتماء إلى مجتمع أو جماعة[١٢]. يعتقد (تشارلز تايلور) أن نقطة البداية في تعريف الهوية الشخصية هي التساؤل بشأن: «من أنا، وما هو موقفي تجاه الأشياء؟»، ويتابع موضحاً: «هويتي تُعرف بالالتزامات والتعريفات التي توفر إطاراً أو أفقاً يمكنني من خلاله أن أحدد، من حالة لأخرى، ما هو جيد، وما هو قيّم، وما الذي يجب فعله، وما الذي أوافق عليه أو أعارضه»[١٣]. لا يمكن للذاتي أن يظهر من دون أن يكون انعكاساً لما يراه الآخرون. يؤكد كل من (مارك ليري) و(جون تانغي) أن الأشخاص يرون أنفسهم بالشكل الذي يعتقدون أن الآخرين يرونهم به[١٤]. وهذا يعني أن الجانب الاجتماعي من الشخصية يأتي إلى الواجهة عندما يرى الأفراد أنفسهم جزءاً من وعي الآخرين. هذه العملية الإدراكية، أي الوعي بالنفس و«الآخر»، قسمت الباحثين في موضوع الهوية إلى معسكرين اثنين؛ يركز بعضهم على الهوية الذاتية، أو ما يسمونه التعريف الهوياتي، أو التحقق من الذات؛ بينما يركز الآخرون على الجانب الاجتماعي من الهوية من خلال التصنيف الذاتي[١٥]. الأول يمثل نظرية الهوية كما تم شرحها في القسم

---

(١٢) لمعرفة المزيد عن الهوية الذاتية، انظر على سبيل المثال:

George J. McCall and Jerry Laird Simmons, *Identities and Interactions: An Examination of Human Associations in Everyday Life* (New York: Free Press, 1978), and Sheldon Stryker, Timothy Joseph Owens, and Robert W. White, eds., *Self, Identity, and Social Movements* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2000).

لمعرفة المزيد عن الهوية الاجتماعية، انظر:

Stets and Burke, "Identity Theory and Social Identity Theory".

(١٣) Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), pp. 27 and 36.

(١٤) Mark R. Leary and June Price Tangney, eds., *Handbook of Self and Identity* (New York: Guilford Press, 2005), p. 91

(١٥) انظر على سبيل المثال: =

السابق، فيما يمثل الثاني نظرية الهوية الاجتماعية، والتي توضح العمليات التي تتم داخل جماعة ما والعلاقات بين مكوناتها، وهي تربط الهوية بالانتماء إلى مجموعة اجتماعية يتم تعريفها بأنها «تجمّع أفرادٍ يحملون تعريفاً اجتماعياً مشتركاً ويرون أنفسهم باعتبارهم جزءاً من فئة اجتماعية». يخلص كل من (جان سيتس) و(بيتر بيرك) إلى أن الهوية هي تركيب من عمليتين: التعريف الهوياتي، والتصنيف الذاتي. ووفقاً لهما، تعرّف الهوية الاجتماعية باعتبارها «إدراك الشخص بأنه ينتمي إلى فئة أو مجموعة اجتماعية بعينها»[١٦].

لكن مع ذلك، فإن هذا التقسيم بين مستويَي الهوية ليس مطلقاً. يؤكد أنصار كلتا النظريتين أنه لا يمكن تعريف الهوية من دون استحضار طابعها الثنائي. وبعضهم يميل إلى التعامل مع الهوية بشكل أداتي من خلال اعتماد السياق والغاية من استدعائها. في هذا السياق، يلقي كل من (سترايكر) و(بيرك) الضوء على ثلاثة أوجه تُستدعى فيها الهوية: ١ ـ للإشارة بها إلى ثقافة شعب ما، ٢ ـ لإظهار التطابق الهوياتي مع فئة اجتماعية ما، ٣ ـ لتنعكس من خلالها أجزاء لذات متكونة من معانٍ مختلفة وأدوار متعددة[١٧]. ويؤكد كل من (فريدريك كوبر) و(روجرز بروباكر) على الاختلاف بين استدعاء الهوية كنمط من الممارسة، واستدعائها كفئة تحليلية؛ ويوضحان وفقاً لذلك خمسة أنواع مختلفة من استخدامات الهوية: ١ ـ لوصف الأنماط غير الأداتية من الفعل الاجتماعي والسياسي، سواء كان فردياً أو اجتماعياً، ٢ ـ لوصف مجموعات مشتركة من القيم بين أعضاء جماعة أو فئة معينة يطلقون عليها «التماثل»، ٣ ـ لتعريف الجوانب الأساسية التي تكوّن «الذاتية الفردانية» لدى الأفراد والمجموعات الاجتماعية، ٤ ـ لإلقاء الضوء على العمليات ذات الطابع التفاعلي، مثل التفاهم الجماعي والتضامن والاجتماع، التي تعزز من العمل الجماعي،

Henri Tajfel, *Human Groups and Social Categories* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981); John C. Turner, *Rediscovering the Social Group: A Self Categorization Theory* (Oxford: Blackwell, 1987), and Dominic Abrams and Michael A. Hogg, *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes* (London: Routledge, 1988).

(١٦) Stets and Burke, "Identity Theory and Social Identity Theory," p. 225.

(١٧) Stryker and Burke, "The Past, Present, and Future of an Identity Theory," p. 284.

٥ ـ للإحالة إلى طبيعة مشتتة وغير مستقرة تميز الذات الحديثة[١٨].

هناك مفهوم إضافي يربط بين الهوية الذاتية والهوية الاجتماعية، هو «الهوية البارزة»، التي تشير إلى «احتمالات استدعاء الهوية في مواقف متنوعة، أو بدلاً من ذلك من خلال أشخاص في موقف بعينه»[١٩]. ترمز «الهوية البارزة» إلى التركيبة المعقدة للهويات الذاتية، وتفترض أن تلك الهويات مرتبطة بأدوار ومواقع في علاقات اجتماعية منظمة[٢٠]. فضلاً عن ذلك، خلص عدد من علماء الاجتماع إلى أن هذا «البروز» في الهوية يسهل من التفاعل بين الهوية الشخصية والهوية الاجتماعية[٢١]، كما يساعد الأشخاص الذين يتولون أدواراً اجتماعية على الانضمام إلى مجموعات وشبكات اجتماعية. ويمكّن «البروز» الحركات الاجتماعية من تجنيد هؤلاء الأفراد وتوليد عمل جماعي. وجد كل من (سترايكر) و(بيرك) أن «بروز» الهويات الدينية يكشف عن الوقت الذي يقضيه الفرد في ممارسة الأنشطة الدينية، وأن بروز الهويات الدينية يكشفه الالتزام بعلاقات الدور الذي يقوم على الدين[٢٢].

من جهة أخرى، توصل منظّرو الهوية إلى اتفاق على أن الهوية ليست مفهوماً ثابتاً أو غير قابل للتغيّر، بل هي عملية تطورية من «التحول إلى» وليس «كينونة ثابتة»[٢٣]. ولذلك سنتعامل مع الهوية باعتبارها مفهوماً سائلاً وبنائياً معاً، وهذا يعني أنه، على الرغم من نشأة الهوية كمفهوم يمكن أن يتمظهر في جوانب مختلفة من السلوك الإنساني، يتحدد بناؤها بناءً على إرادة الفاعلين الأفراد والسياق الاجتماعي الذي ينشطون فيه؛ أو كما يصوغها (تايلور) باقتدار في عبارته: «إن الإجابة عن سؤال: من أنا؟ ليست ممكنة

---

(١٨) Rogers Brubaker and Frederick Cooper, "Beyond Identity," *Theory and* Society, vol. 29, no. 1 (2000), pp. 6-8.

(١٩) Stryker and Burke, Ibid., p. 286.

(٢٠) Stryker, Owens, and White, eds., *Self, Identity, and Social Movements*, p. 28.

(٢١) Callero, "Role-Identity Salience," p. 203.

(٢٢) Stryker and Burke, "The Past, Present, and Future of an Identity Theory," p. 286.

(٢٣) انظر على سبيل المثال:

Karen A. Cerulo, "Identity Construction: New Issues, New Directions," *Annual Review of Sociology*, vol. 23 (August 1997), pp. 385-409, and Lory Peek, "Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity," *Sociology of Religion*, vol. 66, no. 3 (2005), pp. 215-242.

من دون تحديد من أي موقع أتحدث، ومع من أتحدث»[٢٤].

تفعيل الهوية: من الاجتماعي إلى الجماعي

يؤمن الإسلاميون أنه لا يكفي أن تكون متديناً ولا مسلماً ورعاً؛ فالمهم هو أن تقوم بممارسة هذه التقوى وإشاعتها في الحياة اليومية، وإقناع الآخرين باتباع تعاليم الإسلام وبأنَّ تبني القيم الإسلامية هو واجب ديني. ولأجل هذه الغاية قد لا تكون الهوية الاجتماعية كافية لتفسير نشاط الإسلاميين. صحيح أن الهوية الاجتماعية مهمة في كشف ميل الأفراد للتفاعل والتواصل مع المجموعات الاجتماعية الأخرى، لكنها مع ذلك لا تفسر لماذا يتحمّس بعض الأفراد إلى المشاركة في العمل الجماعي دون غيرهم. ومن ثَمَّ، ولغرض فهم المنطق وراء العمل الجماعي، لا بد من التمييز بين الهوية الاجتماعية والهوية الجماعية؛ ففي الوقت الذي تشير فيه الأولى إلى العلاقات البنيوية والفيزيولوجية بين الذات والمجموعات الاجتماعية الأخرى، فإن الثانية تتعامل مع الذات باعتبارها عضواً فاعلاً في المجتمع. بعبارة أخرى، لا تضمن السمات الاجتماعية والفيزيولوجية للأفراد انخراطهم في العمل الجماعي حتى يتم تفعيل هذه السمات من قِبل فاعلين جماعيين[٢٥]. ومن ثَمَّ لا يجب أن يُنظَر إلى الهوية الجماعية باعتبارها تجميعاً للهويات الاجتماعية، بل إنه «لا يتم بناؤها وتفعيلها والحفاظ على استمراريتها إلا من خلال التفاعل الذي يتم داخل مجتمعات الحركات الاجتماعية»[٢٦]. باختصار، الهوية الجماعية هي مكمن النشاط الجماعي.

انتقال الأفراد من الهوية الاجتماعية إلى الهوية الجماعية مشروط بالانخراط في عملية منظمة ودائمة وذات معنى من العمل الجماعي. وتشكّل الحركات الاجتماعية القناة التي يمكنها الربط بين الهوية الجماعية والعمل الجماعي وتعزيزهما. يؤكد (ويليام غامسون) على أن الحركات الاجتماعية تميل إلى تضمين الهويات الجماعية ذات الصلة كجزء من تعريفها

---

(٢٤) Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, p. 36.

(٢٥) Hank Johnston and Bert Klandermans, eds., *Social Movements and Culture* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1995).

(٢٦) Verta Taylor and Nancy Whittier, "Analytical Approaches to Social Movement Culture: The Culture of the Women's Movement," in: Johnston and Klandermans, Ibid., p. 172.

للذات[٢٧]. ووفقاً لكل من (فيرتا تايلور) و(نانسي ويتر)، تجد الهويات الجماعية جذورها في مجتمعات الحركات الاجتماعية و«[تنتج] عن التضامن والمصالح والخبرات المشتركة للأفراد». في الواقع، تعكس الهوية الجماعية إلى حدٍّ ما مزيجاً من المكونات الثقافية والفكرية للعمل الجماعي. وتؤكد كل من تايلور وويتر على أهمية الثقافة في بناء الهوية، كما تجادلان بأن الهوية الجماعية أكثر ملاءمة من الأيديولوجيا من أجل فهم الظاهرة الجماعية؛ إذ إن تفكيك الهوية الجماعية أساسيّ لفهم تعقيد العمل الجماعي بعيداً عن التحليلات البنيوية[٢٨].

الهوية الجماعية والحركات الاجتماعية

تشكّل الهوية الجماعية إذاً مكوّناً رئيسيّاً في نشاط الحركات الاجتماعية؛ فالعلاقة بين الهوية الجماعية والعمل الجماعي علاقة تبادلية؛ إذ تبني الحركات هويتها من خلال موجات دائمة من العمل الجماعي، وفي المقابل، يمكّن العمل الجماعي الحركات من الحفاظ على هويتها وضمان الشعور بالانتماء لأعضائها. يلقي غامسون الضوء على الدور المحوري الذي تلعبه الهوية الجماعية في الحفاظ على العمل الجماعي، وينتهي إلى أن صمود الهوية الجماعية مشروط بقدرة الفاعل الجماعي على الربط بين التضامن والحركة وطبقاتها التنظيمية في ذوات المشاركين فيه[٢٩]. وبالمثل، يشير (ألبيرتو ميلوشي) إلى ثلاث وظائف تضمن بها الهويةُ الجماعية استمرارَ الحركات الاجتماعية: وهي: ١ ـ تنظّم العضوية، ٢ ـ وتحدد متطلبات الانضمام إلى الحركة، ٣ ـ وترسم القواعد والمعايير التي يتعرف بها الأعضاء على بعضهم البعض وبالمقابل يتعرف بها الآخرون عليهم[٣٠].

تزخر الأدبيات الأكاديمية بالكتابات الكاشفة حول أهمية الهوية

---

(٢٧) William A. Gamson, "Commitment and Agency in Social Movements," *Sociological Forum*, vol. 6, no. 1 (1991), pp. 27-50.

(٢٨) Taylor and Whittier, Ibid., pp. 172-173.

(٢٩) Gamson, Ibid., p. 41.

(٣٠) Alberto Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Informative Age* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), p. 75.

الجماعية. وقد نشأ الاهتمام بدراسة الهوية الجماعية في الحركات الاجتماعية من التغيرات التي اجتاحت العالم في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، والتي ارتبطت بظهور الحركات الاجتماعية الجديدة في أوروبا والولايات المتحدة، وتناولت موضوعات مثل النسوية والنشاطات البيئية والسلام. الأكثر أهمية من ذلك، يعكس الاهتمام بالهوية الجماعية الحاجة المتزايدة للتغلب على العيوب التي اعترت نموذجي التعبئة والعملية السياسية في دراسة الحركات الاجتماعية. يعتقد كل من (جيمس جاسبر) و(فرانشيسكا بوليتا) أن منظّري الحركات الاجتماعية يركزون على الهوية الجماعية لملء الفجوة التي خلفتها النماذج الأخرى، وللتغلب على محدودية التحليلات البنيوية للحركات الاجتماعية، وللرد على الأسئلة الكثيرة الجديدة التي تطرحها الحركات الاجتماعية؛ مثل السؤال حول السبب وراء مشاركة الأفراد في العمل الجماعي، وطبيعة المحفزات في العمل الجماعي، ودور هوية الحركات الاجتماعية في تعزيز العمل الجماعي. كما يؤكدان على أن الهوية الجماعية تلعب دوراً محورياً في ظهور الحركات الاجتماعية، وفي مساراتها ونتائج نشاطها[٣١]. ووفقاً لكلٍّ من (ديفيد سنو) و(روبرت بنفورد) و(سكوت هانت)، فإن منظور الحركات الاجتماعية الجديدة يعني أن البحث الجماعي يمثل جانباً مركزياً في نشأة الحركة؛ إذ إن: «بناءات الهوية، سواء كانت مقصودة أم لا، هي مكوّن أصيل في كل أنشطة تأطير الحركات الاجتماعية»[٣٢].

ومع ذلك، فإن عدداً من علماء الاجتماع يعتقدون أن الاهتمام المتنامي بدراسة الهوية يعكس في الواقع أزمة «برادايم الحداثة»[٣٣]. يتناول (آلان

---

(٣١) Francesca Polletta and James M. Jasper, "Collective Identity and Social Movements," *Annual Review of Sociology*, vol. 27 (August 2001), p. 285.

(٣٢) Scoot A. Hunt, Robert D. Benford, and David A. Snow, "Identity Fields: Framing Processes and the Social Construction of Movements' Identities," in: Enrique Larana, Hank Johnston, and Joseph R. Gusfield, eds., *New Social Movements: From Ideology to Identity* (Philadelphia: Temple University Press, 1994), p. 185.

(٣٣) انظر على سبيل المثال:

Alain Touraine, *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981); Alberto Melucci, John Keane, and Paul Mier, eds., *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society* (Philadelphia: Temple University Press, 1989), and Craig Calhoun, *Social Theory and the Politics of Identity* (Oxford: Blackwell, 1994).

تورين)، على سبيل المثال، الحاجة إلى دراسة الجوانب الثقافية في الحركات الاجتماعية في المجتمع ما بعد الصناعي، ويصف الحركات الاجتماعية بوصفها «مزيجاً من مبدأ الهوية، ومبدأ المعارضة، ومبدأ الشمولية». الهدف من الحركات الاجتماعية الجديدة، يقول تورين، ليس تغيير الدولة، كما كانت تفعل الحركات الكلاسيكية، بل تغيير المجتمع[٣٤]. ويجادل ميلوشي بأن المجتمع ما بعد الحداثي يمثّل تحديات جديدة للأفراد والحركات، ومن ثمّ حولت الحركات الاجتماعية تركيزها من القضايا البنيوية (مثل قضايا الطبقية والعرق) إلى القضايا الثقافية والرمزية: «الهوية الجماعية بالتالي هي العملية التي يُنتِج من خلالها الفاعلون أطراً إدراكية مشتركة تمكّنهم من تقييم بيئتهم وحساب المكاسب والخسائر الناتجة عن أفعالهم»[٣٥].

بشكل أكثر وضوحاً، يحاجج (كريج كالهون) بأنه من خلال التركيز على الهوية تفكّك نظرية الحركات الاجتماعية الجديدة الافتراضات الماهوية والطبيعية للسلوك الاجتماعي. ويعترف كالهون، على الرغم من انتقاداته لهذه الـ «جِدّة» في الحركات الاجتماعية، بأن بناء الهوية هو النشاط الأساسي لهذه الحركات «الجديدة». وفضلاً عن ذلك، يشير إلى أنه على الرغم من تبني الحركات الاجتماعية الجديدة للخطاب الحداثي، فقد فرضت عليها الحداثة معضلات أجبرتها على الرد عبر التأكيد على هويتها. كتب كالهون قائلاً: «أكدت الاقترابات الحديثة لقضايا الهوية علىٍ ما يعتري التجربة الجماعية والشخصية معاً من نقائص وتناقضات وتشظّ، كما كشفت عن العلاقة المعقدة بين مشروعات الهوية، والمطالب الاجتماعية، والإمكانات الشخصية»[٣٦].

تفترض أفكار (كالهون) حول الهوية أن الفاعلين الجماعيين يفتقرون إلى العقلانية وأنهم يعملون فقط كرد فعل على معضلات الهوية. لكن عدداً من منظّري الحركات الاجتماعية مثل (جين كوهين) و(بوليتا) و(جاسبر) انتقدوا هذه الخلاصة. تصر كوهين على أن الحركة الاجتماعية تتكوّن من فاعلين

(٣٤) Touraine, Ibid., pp. 81 and 96.

(٣٥) Melucci, Keane, and Mier, eds., Ibid., p. 35.

(٣٦) Calhoun, *Social Theory and the Politics of Identity*, pp. 12 and 14.

عقلانيين يقومون بأفعالهم الخاصة بناء على حسابات استراتيجية، كما تؤكد على أن معظم الحركات المعاصرة منخرطة في شكلين أساسيين من النشاط: بناء الهوية، والحسابات الاستراتيجية والعقلانية[٣٧].

ويجيب كل من بوليتا وجاسبر عن أطروحات كالهون بافتراضات قوية عن عقلانية الحركات الاجتماعية؛ إذ يجادلان بأن الهوية الجماعية تعدّل من نقائص العقلانية الأداتية كتفسير للاختيارات الاستراتيجية: فالهوية الجماعية كانت سبيلاً للكشف عن التأثيرات الثقافية التي تحدثها الحركات الاجتماعية، إذ إن النماذج المهيمنة في دراسة العمل الجماعي كانت مفيدة في قياس نتائج نشاط الحركة، مثل إصلاح السياسات أو التوسع في التمثيل السياسي مقارنة بقياس التأثيرات التي تقع خارج المجال السياسي الرسمي. لكن الحركات تعمل أيضاً على تحويل التمثلات الثقافية والمعايير الاجتماعية، وكيف تنظر المجموعات إلى نفسها، وكيف ينظر إليها الآخرون. لقد ألقت التغيرات في الهوية الجماعية الضوء على تأثيرات الحركات خارج إطار الإصلاحات المؤسسية[٣٨].

وبالتركيز على الهوية، عززت نظرية الحركات الاجتماعية الجديدة الدراسة الثقافية للفاعلين الجماعيين؛ فالحركات الاجتماعية تنخرط في صياغة ثقافتها الخاصة من خلال المعاني ونظم الرموز. ومن خلال خلق خريطة إدراكية لأتباعها، تستطيع الحركات الاجتماعية أن تبني هوية مستقلة من داخل الثقافة المهيمنة. ووفقاً لما يراه كل من (هانك جونتسون) و(بيرت كلاندرمانس) فإن الحركات الاجتماعية تؤثر في ثقافة المجتمع عبر الاستفادة منها وتغييرها وإعادة بنائها وصياغتها. يجادل هؤلاء أيضاً بأنه من خلال خلق ثقافة متمايزة، تستطيع الحركات الاجتماعية الحفاظ على نشاطها واستمراريتها[٣٩]. فضلاً عن ذلك، يمكن للثقافة أن تُستخدم باعتبارها ذخيرة إدراكية لبناء الهوية والعمل الجماعيين. ووفقاً لكل من (دوناتيلا ديلا فورتا)

---

(٣٧) Jean Cohen, "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements," *Social Research* ("Social Movements"- special issue), vol. 52, no. 4 (1985), pp. 673 and 707.

(٣٨) Polletta and Jasper, "Collective Identity and Social Movements," p. 284.

(٣٩) Johnston and Klandermans, eds., *Social Movements and Culture*, pp. 5 and 12.

و(ماريو دياني)، تتضمن الثقافة العناصر الفكرية التي توجه الناس وتؤثر في هويتهم، مثل الاعتقادات والاحتفالات واللغات والطقوس[٤٠].

النظرية البنائية والهوية

يكشف النقاش التالي عن التفاعل بين المفاهيم والنماذج والاقترابات حول كيفية تناول الهوية الجماعية بالدراسة. وبناء على هذه الملاحظات، سنوضح أن الهوية الجماعية هي بناء اجتماعي يعكس العلاقة التفاعلية بين البنية والفاعل، وبين المعاني والأفعال، وبين القيم والمصالح. يتعيّن على الفاعلين الجماعيين أن يُضفوا المعنى على أفعالهم، ومن ثَمَّ فهم ينخرطون في عمليات إنتاج المعاني والرموز والقيم لضمان التزام الأعضاء ومشاركتهم في العمل الجماعي. إن هذه الدراسة تنطلق من مفهوم ميلوشي حول الهوية الجماعية. وكما تمت الإشارة إليه سابقاً، تساعد الدراسة الرائدة التي نشرها ميلوشي عام ١٩٩٦ تحت عنوان **تحدي النواميس** في فهم تعقيد عملية بناء الهوية في الحركات الاجتماعية من خلال الربط بين الجوانب الفكرية والمؤسسية فيها. فبالنسبة إلى ميلوشي، فإن الهوية الجماعية «ليست معطى أو جوهراً، أو «شيئاً» ذا «وجود حقيقي»»[٤١]، وإنما هي ظاهرة يتم بناؤها اجتماعيّاً، وهي انعكاس لعدد من العمليات والتفاعلات التي تحدث داخل الحركات الاجتماعية والتي تُصاغ بوساطة الفرص والقيود التي تفرضها البيئة الخارجية.

ولتفسير صياغة الهوية داخل الحركات الإسلامية، تبنّينا «البنائية الاجتماعية» كإطار تحليلي. فالهوية بحد ذاتها هي بناء اجتماعي، وهي ليست شيئاً يمكن قياسه؛ ولكن مع ذلك يمكن تخيلها والحفاظ على استمراريتها ويمكن لها أن تتجلى في الحياة اليومية للأفراد. تسمح البنائية الاجتماعية باستكشاف الهوية الجماعية وتفكيكها كما تتبدى داخل الحركات الاجتماعية. ويرى ميلوشي أن البنائية الاجتماعية تكشف الإرادة الجماعية للفاعلين الاجتماعيين عن طريق تجسير الهوة بين الظروف الموضوعية

---

(٤٠) Donatella Della Porta and Mario Diani, *Social Movements: An Introduction*, 2nd ed. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2006), p. 73.

(٤١) Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Informative Age*, p. 77.

والمحفزات الذاتية، وبين السلوك والمعنى، وبين البنية وإرادة الفاعل.

تتحدى البنائية الاجتماعية الفكرة القائلة بأن الهوية ظاهرة جامدة، إذ تعكس الهوية، باعتبارها واقعاً اجتماعياً، التفاعل بين الأفراد والمجتمع بحيث يؤثر كل منهما في الآخر. وكما تلاحظ (كارين سيرولو)، يصبح أي عمل جماعي منتجاً اجتماعياً أو كياناً يتم تشكيله وإعادة صناعته وتعبئته وفقاً للنصوص الثقافية الحاكمة ومراكز القوى[٤٢]. إن الهوية الجماعية هي نتاج هذه العمليات والتفاعلات بين الذات والمجتمع، وبين الأفراد والجماعات، والمباني والمعاني، التي تحدث في الحياة اليومية. ووفقاً لكل من بيتر بيرغر وتوماس لوكمان، فالهوية هي جزء من الواقع اليومي، إذ «تتشكل بوساطة العمليات الاجتماعية، ويتم الحفاظ عليها وتعديلها وإعادة تشكيلها من خلال العلاقات الاجتماعية»[٤٣].

يؤكد (هاكان يافوز) على أن فكرة اعتبار الفاعل الإنساني هو «المحرك الأساسي للتاريخ» تشكّل الفرضية الأساسية للنظرية البنائية[٤٤]، كما تسمح باختبار العلاقة المركبة بين الأفراد والمجتمع، وبين الفاعل والبنية، والرموز والأفعال، والنصوص والسياقات. الأهم من ذلك أن البنائية الاجتماعية تلقي الضوء على الكيفية التي تساعد بها الهوية الجماعية الحركات الاجتماعية في توليد العمل الجماعي. العمل الجماعي، كما يؤكد ميلوشي، «يجب أن يُفهم في إطار العمليات التي من خلالها يتواصل الأفراد، ويتفاوضون، وينتجون المعاني، ويصنعون القرارات داخل بيئةٍ أو حقل اجتماعي معين»[٤٥].

فضلاً عن ذلك، تفسر البنائية الاجتماعية كيف ولماذا يخلق الفاعلون الجماعيون هوية مستقلة لأعضائهم. هذه الهوية هي التي تساعد الحركات على الحفاظ على عملها الجماعي وعلى أن تقاوم صنّاع الهويات الأخرى

---

(٤٢) Cerulo, "Identity Construction: New Issues, New Directions," p. 387.

(٤٣) Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1967), p. 194.

(٤٤) M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2002), p. 20.

(٤٥) Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Informative Age*, p. 20.

المنافسة في المجتمع. تميل الحركات الإسلامية، على سبيل المثال، إلى توظيف رأسمال رمزي وثقافي لبناء هويتها الجماعية الخاصة وللرد على التحديات والضغوط الآتية من المنافسين الآخرين، مثل الليبراليين واليساريين، وكذلك من الدولة. بعبارة أخرى، تكشف البنائية الاجتماعية عن الطرق التي يشارك بها الأفراد والمجموعات في خلق الواقع الاجتماعي على النحو الذي يدركونه.

إن الهوية الجماعية الإسلامية هي عملية مستمرة من خلق المعاني والمعايير والصور والقيم من قِبل الفاعلين الاجتماعيين. تشكل هذه العملية الأساس لرؤى الأفراد للعالم، ولإدراكاتهم ومواقفهم وأفعالهم في تفاعلهم مع العالم الخارجي. ومن خلال الدمج بين الأطر الثقافية والمؤسسية والفكرية، نكشف هنا عن عملية تشكل الهوية كما تحدث داخل الحركات الإسلامية؛ لذا سنستخدم البنائية كاقتراب تفسيري وتفاعلي لاختبار الارتباطات المحتملة بين الأهداف والمصالح، وبين الاعتقادات والممارسات، وبين البيئة الداخلية والخارجية.

بناء هوية إسلامية جماعية

تنبع قدرة الحركات الإسلامية على البقاء من قدرتها على ضمان هوية مستقلة وفريدة لأعضائها. الحركات الإسلامية، أكثر من أي فاعل آخر، بارعة للغاية في توليد حسٍّ بالتمايز والولاء بين أعضائها، والذي يمَكّن هذه الحركات من الاستمرارية واكتساب الدعم. إنّ هذا الإحساس بالتمايز هو ما يساعد الحركات الإسلامية على تجنيد الأعضاء الجدد وإعادة تشكيل رؤاهم للعالم وتوليد العمل الجماعي. وبينما يشكل الدين حجر الأساس في هوية تلك الحركات، تنزع من جانبها إلى تضفيره وربطه بقضايا اجتماعية وسياسية، مثل الظلم السياسي والفساد والبطالة، لغرض الوصول إلى شريحة أكبر من الجمهور. لكن، وعلى الرغم من انخراط الحركات الإسلامية في الأنشطة السياسية، مثل تكوين الأحزاب والتنافس في الانتخابات والترشح للمناصب الرسمية، يظل هدفها الأسمى هو إعادة صياغة قيم المجتمع ومعاييره ونظمه الإدراكية: أي هويته؛ ومن ثمَّ تنخرط هذه الحركات في خلق

ما يسميه أوليفييه روا «المجتمع الفاضل»[٤٦]. وقد وجد يافوز أن الإسلاميين ينزعون إلى إعادة تشكيل الهويات، والبنى المؤسسية، وأنماط الحياة، وأخلاق المجتمع من خلال التغلغل في الفضاءات الثقافية والاقتصادية والتعليمية[٤٧]. ويعتبر إنتاج هوية إسلامية بالنسبة إلى الكثير من الحركات الإسلامية ـ وبغض النظر عن التعريف الذي يصبغونه على هذه الهوية ـ أمراً شديد الأهمية لغايات تجنيد الأعضاء وتوسيع قاعدة المؤيدين، وخاصة لمواصلة نشاط هذه الحركات.

ونعني بالهوية الإسلامية النظم الإدراكية للقيم والرموز والمعايير والطقوس والانفعالات التي تستخدمها الحركات الإسلامية لصياغة رؤى الأفراد للعالم وسلوكهم ومواقفهم، أي هويتهم بالمحصلة، كما تعكس الإطار المرجعي للعمل الجماعي في الحركات الإسلامية. يُستخدم هذا الإطار أيضاً لحشد الأنصار وتعزيز نشاطهم وتقوية هويتهم الجديدة. ومن خلال الهوية الإسلامية يتعرف الأفراد على أنفسهم بوصفهم جزءاً من كيان صلب وذي معنى. فضلاً عن ذلك، تعكس عملية صياغة الهوية الإسلامية العلاقة المتشابكة بين أهداف الحركة وغاياتها وبين نظامها الداخلي والبيئة التي تعمل من خلالها. وكلما أمكن للحركة أن تجذر غاياتها وأهدافها ومعاييرها بعمق أكبر في هويات الأفراد قويت وتعززت الهوية الجماعية.

تدمج هذه الدراسة بين الجوانب الفكرية والمؤسسية للحركات الإسلامية في محاولة للوصول إلى فَهم أفضل لعملية بناء الهوية. وكما تمت مناقشته سابقاً، فإن هذا الدمج مهم للغاية من أجل تجاوز عيوب نماذج العملية السياسية وتعبئة الموارد في تفسير نشاط الحركات الاجتماعية. يقوم المكون الرئيسي في هذا الاقتراب على أفكار ميلوشي الرائدة عن الهوية الجماعية بوصفها «عملية تفاعلية يعرف من خلالها العديد من الأفراد والمجموعات معنى أفعالهم ومجال الفرص والقيود المطروحة أمام هذه الأفعال»، وباعتبارها «نتاج محاور مختلفة من التفاعل بين الفاعل الجماعي، والتعريف

---

(٤٦) Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for A New Ummah* (New York: Columbia University Press, 1994).

(٤٧) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, p. 23.

الذي يقدمه الفاعل عن نفسه، والتعريف الذي يقدمه الآخرون عنه»[٤٨].

أولاً، تحدد القيادة أهداف الحركة الإسلامية وغاياتها، والتي تنقسم إلى قسمين اثنين: أهداف عليا تعبّر عن الحركة، وهي الأهداف النهائية التي تسعى الحركة للوصول إليها؛ وأهداف أداتية أو مرحلية تساعد الحركة على الوصول إلى غاياتها. ومهمة القيادة هي ربط غايات الأفراد وأهدافهم الشخصية بأهداف الحركة. بالنسبة إلى الإسلاميين، فإن تأسيس الدولة الإسلامية هو الغاية الأسمى، وهم يؤكدون دوماً على ذلك وإليه يدعون في بياناتهم وخطبهم ومنشوراتهم. ويمكن تحقيق هذا الهدف من خلال أهداف أداتية مختلفة، مثل بناء تنظيم قوي، والحصول على شبكة اجتماعية واسعة وفعالة، وتوسيع جمهور مؤيديهم وقاعدتهم الاجتماعية.

كما يلعب قياديو الحركات الإسلامية أدواراً مهمة في عملية التأطير داخل حركاتهم، إذ من خلال هذه العملية يمكن للحركات الإسلامية الربط بين أعضائها وضمان ولائهم وانتمائهم. يعرف (إرفينغ غوفمان) عملية التأطير باعتبارها «مخططاً تفسيرياً» يمكّن الأعضاء من «موضعة وإدراك وتحديد ووسم» الأحداث التي تحدث في حياتهم وفي العالم ككل[٤٩]. ووفقاً لكل من بينفورد وسنو، فإن التأطير هو «ظاهرة عملياتية فاعلة تتضمن كلاً من الفعل والتنازع على مستوى بناء الواقع»[٥٠]. عملية بناء الواقع هذه تُعدّ هدفاً أداتياً رئيسياً بالنسبة إلى الحركات الإسلامية. يمتلك منظّرو الحركات الإسلامية ورموزها تأثيراً كبيراً على الأتباع والقواعد التنظيمية في الحركة؛ فرموزٌ أمثال: حسن البنا، وسيد قطب، وأبي الأعلى المودودي، وراشد الغنوشي يلعبون أدواراً أساسية في صياغة أهداف حركاتهم واستراتيجياتها وتكتيكاتها. وفي حالة الإخوان المسلمين، أطّر البنا الغاية العامة للجماعة بأنها «قيادة العالم إلى الخير وأستاذية العالم وفق تعاليم الإسلام»، كما وفّر للأعضاء الوسائل التي يصلون بها إلى هذه الغاية، فوصف لهم ستة أهداف

---

(٤٨) Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Informative Age*, pp. 67 and 76.

(٤٩) Ervin Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974), p. 21.

(٥٠) Robert D. Benford and David A. Snow, "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment," *Annual Review of Sociology*, vol. 26 (2000), p. 614.

أداتية، هي: بناء الفرد المسلم، ثم الأسرة المسلمة، والمجتمع المسلم، والحكومة المسلمة، ثم الدولة الإسلامية، وبعدها الأمة الإسلامية أو الخلافة.

ويرى الكثيرون داخل الإخوان هذه الأهداف باعتبارها خطة عمل واضحة للمراحل التي يجب اتباعها من أجل تحقيق غاية الحركة الأسمى. صاغ حسن البنا أيضاً أيديولوجية الإخوان وإطارها الجامع، والذي ظل مؤثراً وعملياً بين أعضاء الجماعة حتى الآن. ولربط الأعضاء بأهداف الجماعة، أكد البنا على مسؤولية الأفراد في الوصول إلى هذه الأهداف بقوله:

إن تكوين الأمم، وتربية الشعوب، وتحقيق الآمال، ومناصرة المبادئ: تحتاج من الأمة التي تحاول هذا، أو الفئة التي تدعو إليه على الأقل، إلى «قوة نفسية عظيمة» تتمثل في عدة أمور: إرادة قوية لا يتطرق إليها ضعف، ووفاء ثابت لا يعدو عليه تلون ولا غدر، وتضحية عزيزة لا يحول دونها طمع ولا بخل، ومعرفة بالمبدأ وإيمان به وتقدير له يعصم من الخطأ فيه والانحراف عنه والمساومة عليه، والخديعة بغيره. على هذه الأركان الأولية، التي هي من خصوص النفوس وحدها، وعلى هذه القوة الروحية الهائلة، تبنى المبادئ وتتربى الأمم الناهضة، وتتكون الشعوب الفتية، وتتجدد الحياة في من حرموا الحياة زمناً طويلاً[٥١].

ومع ذلك، فإن التفريق بين الأهداف العليا والأداتية ليس تفريقاً صارماً للغاية؛ فالهدف الأداتي يمكن اعتباره في بعض الأوقات هدفاً أعلى؛ فخلال فترات القمع، على سبيل المثال، يصبح هدف الحفاظ على الحركة وبقائها غاية نهائية وهدفاً أعلى للجماعة. في الحقيقة، لقد نجح الإخوان في استخدام هذا التكتيك للصمود أمام قمع النظام والتقليل من تبعاته؛ فقد استطاعت الجماعة احتواء ضربات النظام والحفاظ على التنظيم أثناء القمع الممنهج الذي تعرضت له خلال فترة حكم مبارك. بكلمات أخرى، كانت غريزة البقاء هي الهدف الأسمى لدى الحركة في ذلك الوقت.

---

(٥١) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار الدعوة، ٢٠٠٢)، ص١٥، ٢٠ و٢٢.

إضافة إلى ذلك، من المهم مناقشة ما إذا كان هدف الجماعة النهائي هو المجتمع أو الدولة أو كليهما. تميل الحركات الإسلامية بشكل عام إلى استهداف الدولة والمجتمع معاً. وفي هذا الإطار، يقترح يافوز تصنيفاً عملياً ومفيداً للحركات الإسلامية بناءً على أهداف هذه الحركات واستراتيجياتها؛ إذ، بحسب يافوز، يمكن تقسيم الحركات الإسلامية إلى صنفين رئيسيين: حركات تستهدف المجتمع وتسعى لتغييره من الداخل، وحركات تستهدف الدولة، وهي الحركات التي تروم تغيير النظام السياسي والوصول إلى السلطة من أجل تغيير المجتمع. ويمكن تقسيم الصنف الثاني إلى أقسام أصغر: الحركات الثورية التي ترفض النظام السياسي القائم وتميل إلى استخدام العنف من أجل تغييره، والحركات الإصلاحية التي تشارك في العملية السياسية وتنخرط في بناء التحالفات مع بقية الأحزاب والقوى السياسية آملة في الوصول إلى حكم الدولة وتغيير سياساتها[٥٢].

وعلى الرغم من أن إطار التصنيف الذي يقدمه يافوز يعتبر مقبولاً، إلا أنه يستخدم ألفاظاً وتصنيفات غامضة ومتناقضة؛ فعلى سبيل المثال، ليس كافياً أن تنبذ حركة إسلامية العنف لتوصف بالإصلاحية؛ حركة «العدل والإحسان» المغربية، مثلاً، لا تتبنى العنف، لكن لديها أجندة ثورية تستهدف الدولة والمجتمع؛ وبالمثل، لا يمكن للمرء أن يضع الإخوان في نفس التصنيف مع حركة «العدل والإحسان» لمجرد أن كلتيهما ترفض العنف، وذلك بالنظر إلى ما بينهما من اختلافات مهمة. ونجادل هنا بأن جماعة الإخوان هي حركة تستهدف المجتمع والدولة معاً؛ ومن ثَم فقد صُمِّمت أيديولوجيتها واستراتيجيتها لتغيير القيم والمعايير المجتمعية ولأسلمة الدولة.

أما **المكون الثاني** لعملية بناء الهوية فهو البنية الداخلية للحركة وقواعدها وديناميتها. يرى ميلوشي أن النظام الداخلي للفاعل الجماعي مصمم للوصول إلى أهداف الحركة، والتأقلم مع البيئة المحيطة، والحفاظ على وحدتها[٥٣]، كما يصوغ توازنات القوى ويحدد الأدوار التنظيمية، وقوانين العضوية والانتساب، وهيكل الحوافز. وتشكل هذه المكونات معاً شخصية الحركة وهويتها.

---

(٥٢) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, pp. 27-31.

(٥٣) Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Informative Age*, p. 315.

وللنظام الداخلي في الحركات الإسلامية أثر بارز على هويتها، ويمكن تصنيفه إلى إدماجي وإقصائي. النظام الإدماجي هو نظام مرن للعضوية والانتساب، مبني على نمط تشاركي في الإدارة والتفاعلات؛ أما النظام الإقصائي فهو نظام صلب، يتميز بتجانس في العضوية، ويعكس نمطاً سلطوياً في الإدارة. الحركات التي تتطلب تعريفاً أيديولوجياً مركزاً، على سبيل المثال، تميل إلى فرض نظام داخلي إقصائي يتطلب قدراً أعلى من الالتزام[٥٤]. هذه التنظيمات «الإقصائية» تفرض التزاماً صارماً وتتدخل في كل جوانب حياة أعضائها. يلاحظ كل من ديلا بورتا ودياني أنه «كلما عظمت الدرجة التي يعتمد فيها التنظيم على الدوافع الرمزية - سواء أيديولوجية أو تضامنية - ازدادت درجة إقصائيته»[٥٥]. وتكمن أهمية النظام الداخلي للحركة من كونه يساعد الأعضاء في توجيه مواردهم وبناء شبكة قوية وتمكين الحركة من إنتاج الرموز والقيم والطقوس التي تشكل هويتهم الجماعية. هذه الهوية تعكس أيضاً الصراع والمفاوضات وعلاقات المساومة داخل الحركة، خاصة بين الأعضاء والقيادة.

ثالث المكونات التي تصوغ عملية بناء الهوية هو البيئة التي تعمل فيها الحركات الإسلامية. لا تعمل الحركات الاجتماعية في الفراغ، فهي بطبيعة الحال تنخرط في علاقات تصارعية أو تعاونية مع الحركات المشابهة ومع المنافسين المحتملين ومع الدولة. يحدد هذا الصراع استراتيجيات الحركة وأهدافها وتكتيكاتها. يرى ميلوشي أن البيئة تعني المجتمع الأوسع الذي توجد فيه الحركة وتستمد منه قاعدتها الداعمة[٥٦]. تحتوي هذه البيئة على الفرص والقيود التي تمكّن الفاعل الجماعي من صياغة هويته الجماعية، كما تضم «الآخر» الذي تسعى الحركة لتعريف نفسها إما بالمماثلة معه وإما بالتضاد. وتعمل البيئة على مساعدة الحركة أو كبح قدرتها على تحديد شخصيتها والحفاظ عليها؛ أي على هويتها.

ولذلك فإن تأثير البيئة على عملية بناء الهوية محوري؛ فإذا كانت

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص٣١٥.

(٥٥) Della Porta and Diani, *Social Movements: An Introduction*, p. 126.

(٥٦) Melucci, Ibid., p. 323.

الحركة تعمل داخل بيئة قمعية وعدائية، تصبح أهدافها واستراتيجياتها وسلوكها أكثر راديكالية[٥٧]، ودليل ذلك العلاقة بين القمع وتشدد الحركات الإسلامية[٥٨]؛ إذ إن البيئة القمعية تعزز من الحاجة إلى الشعور بالانتماء؛ فمثلاً، تميل الحركات الإسلامية التي تنشط في بيئة عدائية وقمعية إلى فرض درجات أعلى من الالتزام على أعضائها لضمان التزامهم وللحفاظ على وحدتها. وخلال مراحل الصراع، يعزز النظام الداخلي للحركة من الهوية ويضمن استقرارها في نفوس الأعضاء. وفي هذا السياق، يشير ميلوشي إلى أن «الأفراد لا يشعرون بالرابطة مع الآخرين لأنهم يشتركون في نفس المصالح فحسب، بل أيضاً لأنهم بحاجة إلى تلك الروابط من أجل إعطاء معنى لما يفعلونه»[٥٩].

يوضح الشكل الرقم (٢ ـ ١) العلاقة بين العوامل التي تشكل هوية الحركات الإسلامية، وهي علاقة تبادلية؛ فهذه العوامل تساعد الحركة على خلق إطارها الهوياتي الذي يميزها من الحركات الأخرى وبقية المنافسين. هذا الإطار يمكّن الإسلاميين من رسم غاياتهم وأهدافهم، وبناء منظمتهم، وتحديد أشكال العلاقة الاستراتيجية مع المنافسين الآخرين، كما يعكس أيضاً كيف تدمج الحركات الإسلامية بين الجوانب الدينية والثقافية والمؤسسية لتنظيماتها في عملية خلق الهوية.

وقبل تطبيق هذا الإطار على الإخوان، تجدر الإشارة إلى ثلاث ملاحظات أساسية: **الأولى** هي الطبيعة التفاعلية لإطار الهوية هذا؛ إذ لا نفترض هنا علاقة خطية بين المكونات الرئيسية لهوية الحركة، بل نحاول،

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص٣٢٥.

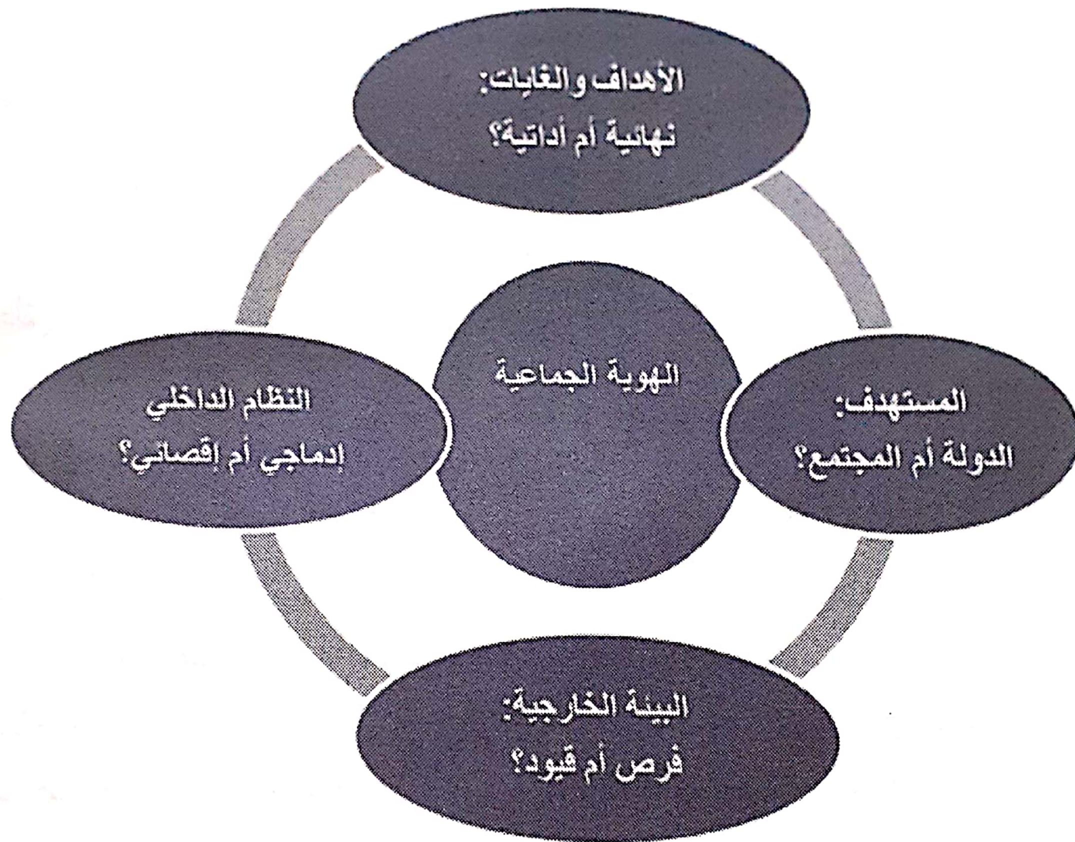
(٥٨) تظل أطروحتي العلاقة بين القمع والتطرف من جهة، والدمج والاعتدال من جهة أخري من أكثر الأطروحات إثارة للجدل في حقل الدراسات المتعلقة بالإسلام السياسي وكثيراً ما خلقت خلافات وانقسامات بين الباحثين. وأعتقد أن العلاقة بين هذه المتغيرات المختلفة ليست حتمية أو خطية، ولكنها تعتمد علي السياق والبيئة التي تعمل بها الحركات الإسلامية. للمزيد راجع:

Gunes Murat Tezcur, "The Moderation Theory Revisited: The Case of Islamic Political Actors," *Party Politics*, vol. 16, no. 1 (2009), pp. 69-88; Jillian Schwedler, "Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis," *World Politics*, vol. 63, no. 2 (2011), pp. 347-376, and Shadi Hamid, *Temptations of Power: Islamists and illiberal Democracy in a New Middle East* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

(٥٩) Melucci, Ibid., p. 74.

بدلاً من ذلك، البحث في كيفية تفاعل هذه المكونات وتأثيرها في بعضها البعض. الملاحظة **الثانية** هي أن هذا الإطار يعترف بأهمية العوامل المؤسسية وكذا الفكرية في بناء هوية الإخوان، ومن ثَم فهي تأخذ في الاعتبار تأثير البُنى مثل التعبئة والتشبيك والاحتجاج، فضلاً عن رموز العمل الجماعي وقيمه ومعاييره.

الشكل الرقم (٢ ـ ١)
العناصر المكونة لعملية بناء الهوية



الملاحظة **الثالثة**، وهي الأكثر أهمية، ينبغي النظر إلى هذا الإطار باعتباره اقتراباً تحليليّاً وعمليّاً يمكنه أن يساعد في تفكيك عملية تشكيل الهوية الإخوانية، أو تفكيك المظهر الثابت لهذه الأبعاد الإمبريقية في الحركة الاجتماعية، وذلك لأجل بلوغ العملية البنائية الكامنة وراءها»[٦٠].

---

(٦٠) المصدر نفسه، ص٧٥.

الفصل الثالث

قوة الجماعة:
الإرث الدائم لحسن البنا

«لا تفهم قيادة الإخوان الحالية تعاليم حسن البنا. إنهم يفتقدون للمهارات وللكاريزما، وقد انحرفوا عن الطريق الذي رسمه للجماعة منذ ثمانية عقود».

كمال الهلباوي، من مقابلة مع الكاتب
٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩

تأثير حسن البنا على الإخوان المسلمين لا جدال فيه؛ فتراثه يمتد إلى أبعد من كونه مجرد مؤسس للجماعة، فقد وسم أيديولوجيتها وتنظيمها وهويتها بأفكاره ورؤاه. لم يكن حسن البنا مجرد عالم دين أو داعية يسعى للخلاص الروحي؛ لكن بالأساس كان ناشطاً اجتماعياً وقيادياً سياسياً، سعى لتغيير المجتمع برّمته. وعلى الرغم من رحيله قبل أكثر من ستة عقود، لا يزال البنا منظر الإخوان الرئيسي وأكثر قياديي الجماعة تأثيراً؛ فقد وضع الأسس التنظيمية والبنيوية للحركة، واستمرت الأيديولوجيا التي صنعها فاعلة حتى اليوم. في الحقيقة، تشكّل كتابات حسن البنا وخطاباته ورسائله مكوناً رئيسياً في نصوص التربية والتنشئة لدى الإخوان؛ فكل إخوانيّ تقريباً يحفظ مقاطع من **رسائل البنا** ويحاول جاهداً تطبيقها في حياته اليومية. لكن، وللمفارقة، تظل رؤى حسن البنا موضع نقاش داخل الإخوان بسبب اختلاف الآراء حول تفسير نصوصه ورسائله، وتساؤل البعض حول صلاحية الرؤى التي تتضمنها بالنسبة إلى اللحظة الراهنة. وقد عمل الإخوان على مراجعة بعض أفكار البنا، خاصة تلك المتعلقة بالأحزاب السياسية ودور المرأة في المجتمع. لكن أفكاره

حول الالتزام التنظيمي، والبيعة، والطاعة، والقيادة لا تزال مؤثرة في صياغة بنية التنظيم. ومنذ وفاته، لم تجتمع لدى أي قياديّ في الإخوان صفتا التأثير والكاريزما كما كانتا لدى حسن البنا.

بوجه عام، تميل الكتابات التي تناولت البنا إلى التركيز على ظروف نشأته وسيرته الشخصية، وذلك من دون دراسة عميقة لأثره في هوية الإخوان[١]. وعلى الرغم من المساهمات التي تركتها هذه الأدبيات، لا يزال الكثير من جوانب تراث البنا لم يُكتشف بعد. يقدّم هذا الفصل شرحاً وافياً للدور الذي قام به البنا في تشكيل هوية الجماعة. سنوضح هنا كيف استطاع البنا أن يصوغ الإطار المؤسس لهوية الإخوان. فمن خلال تأسيسه لبنيتها التنظيمية، ورسمه أهدافها الرئيسية، وصياغته لنظام القيم والمعايير فيها، وهب البنا الجماعة هوية مستقلة ومتسقة حفظت الحركة وكانت مَعيناً لنشاطها السياسي والاجتماعي.

تكمن عبقرية حسن البنا في قدرته على نسج الهوية الجماعية للإخوان المسلمين من خلال مصطلح إسلامي هو «الجماعة». في الحقيقة، تنبع فكرة الإخوان نفسها من هذا المصطلح المحمّل بدلالات دينية وروحية وتنظيمية، وهو مصطلح ذو جذور في التراث الإسلامي، لا سيما في القرآن الكريم والسنة النبوية، إذ تدعو الآياتُ والأحاديثُ المسلمين إلى العمل في جماعة من أجل توحيد الأمة بأكملها[٢]. وكما سنوضح في الفصول القادمة، استُمدت مفاهيم مثل البيعة والطاعة والإخلاص من مفهوم الجماعة وأسسها الدينية. فضلاً عن ذلك، قام البنا بتحويل الجماعة إلى بنية فاعلة وعمليّة

---

(١) انظر على سبيل المثال:
David Commins, "Hasan al-Banna (1906-1949)," in: Ali Rahnema, ed., *Pioneers of Islamic Revival* (London: Zed Books, 1994), and Gudrun Kramer, *Hasan al-Banna* (Oxford: One World, 2010).

انظر أيضاً المصادر العربية: جمال البنا، **خطابات حسن البنا الشاب إلى أبيه** (القاهرة: دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٠)، وإبراهيم البيومي غانم، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢).

(٢) هناك آيات في القرآن الكريم التي تدعو المسلمين للوحدة وعدم الفرقة والانقسام، منها على سبيل المثال:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٠]، ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

مكّنت الإخوان من النجاح في تجنيد الأعضاء وإدارتهم وتوجيههم، وتوليد العمل الجماعي، والحفاظ على التماسك الداخلي.

حسن البنا في سياقه التاريخي

من أجل الإحاطة بالكيفية التي صاغ بها البنا الهوية الجماعية للإخوان، من الضروري وضع أفكاره ورؤاه في سياقها الطبيعي. وُلد حسن البنا في ١٤ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٠٦، بعد عام واحد فقط من وفاة محمد عبده، أحد رموز الإصلاح الديني في العالم الإسلامي. شبّ البنا في مدينة المحمودية الصغيرة في محافظة البحيرة على بُعد قرابة ٩٠ ميلاً شمال شرق القاهرة، في عائلة مسلمة تقليدية، حيث كان والده الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا عالماً إسلامياً وإماماً لمسجد المدينة. تلقى البنا تعليمه الأساسي وعلومه الدينية عن والده، وتأثر بالمجتمع الريفي الذي نشأ فيه[٣]. ومنذ سنواته الأولى، كان البنا عضواً نشطاً في مجتمعه الصغير. وخلال مرحلة التعليم المبكرة، تأثر البنا بعمق بالمناخ الروحي والأخلاقي الذي وفره الشيخ محمد زهران، مدير مدرسة الرشاد الابتدائية. وعندما اندلعت ثورة ١٩١٩، شارك البنا في التظاهرات المناهضة للاحتلال البريطاني، وهو القرار الذي ساهم لاحقاً في تشكيل وجدانه الوطني الرافض للقوى الأجنبية، والذي سيصبح لاحقاً مكوناً رئيسياً في أيديولوجية الإخوان[٤]. ولعلّ من المفارقات أن البنا لم يتلقَّ تعليمه في الأزهر؛ منارة التعليم الديني في العالم الإسلامي السُّنّي، على الرغم من ميوله الدينية، واختار بدلاً من ذلك أن يُتم تعليمه في مدرسة حديثة[٥]، إذ التحق بدار المعلمين في دمنهور؛ أكبر مدن البحيرة، حيث تعرّف على الصوفية، وتحديداً على الطريقة الحصافية[٦].

---

(٣) Richard Mitchell, *The Society of Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969), p. 1.

(٤) غانم، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، ص١٤٠ ـ ١٤١.

(٥) يفسر غانم قرار البنا هذا برغبته في تفادي الضوابط الجامدة للتعليم التقليدي في الأزهر. المرجع السابق، ص١٤٣.

(٦) على الرغم من أن اعتناق البنا للصوفية في سنواته الأولى، إلا أنه عاد وانتقدها بسبب سلبيتهم السياسية. للمزيد راجع:

حمادة محمود إسماعيل، **حسن البنا وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة ١٩٢٨ ـ ١٩٤٩** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٠)، ص٣٦.

كان التأثير الأهم الذي عاينه حسن البنا انتقاله إلى القاهرة عام ١٩٢٣ لإكمال دراسته الثانوية في دار العلوم. وقد صُدم البنا بالبون الشاسع بين حياته في ريف المحمودية والحياة في القاهرة، فقد أحاطت به كل مظاهر الحداثة والسجالات الثقافية والسياسية في أعقاب ثورة ١٩١٩. بالنسبة إلى البنا، لم تكن القاهرة مجرد مكان للحصول على شهادة علمية؛ بل ساحة معركة رمزية حول القيم، والأخلاق، وبالطبع حول الهوية.

الخلاف حول هوية مصر

في بدايات القرن العشرين، واجهت مصر أزمة هوية عميقة. بعض المصريين كانوا يريدون مجتمعاً أكثر علمانية، في حين أصر آخرون على الطابع الإسلامي للدولة في مصر، خاصة في أعقاب إلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤. كما شهدت البلاد أيضاً سجالاً قوياً حول الطريق الذي يجب أن تنتهجه مصر لتحقيق «النهضة»[٧]. تمحور هذا النضال بين معسكرين فكريين: من يُطلق عليهم التحديثيون من جهة، والإحيائيون الإسلاميون أو الإصلاحيون من جهة أخرى[٨]. كان التحديثيون يرون أنه لا يمكن للنهضة أن تتحقق إلا بمحاكاة الغرب والاستفادة من إنتاجه الثقافي والسياسي والاجتماعي. بالنسبة إليهم، كان التحديث هو العمود الفقري لدفع مصر نحو الاستقلال، ومن ثَم فقد اعتقدوا أن الخطاب الوطني يجب أن يكون مبنياً على القانون والقيم الحديثة بدلاً من النظام المستمد من التقاليد الإسلامية والذي هيمن على البلاد لقرون طوال. وفي المقابل، آمن الإحيائيون الإسلاميون بأن النهضة والتحديث لا يجب أن يتحققا على حساب الأخلاق والقيم الإسلامية. كانوا يؤكدون باستمرار على أن المصريين، والمسلمين بشكل عام، يمكنهم الاستفادة من التقدم التكنولوجي والعلمي الغربي من

---

(٧) قدّم ألبرت حوراني تحليلاً مقنعاً لطبيعة الخلفية الاجتماعية والتعليمية لهذا السجال ويعزو ذلك إلى التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي حدثت إبان عهد محمد علي وعائلته. للمزيد راجع:
Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983), pp. 138-144.

(٨) حسب حوراني فإن الحداثيين هم أولئك الذين تلقوا تعليماً غربياً مثل طه حسين وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد، في حين أن الإسلاميين الإحيائيين هم أولئك الذين تلقوا تعليماً دينياً تقليدياً في الأزهر مثل محمد عبده. لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، ص٢٤٢.

دون تبني قيم الحياة الغربية وأنماطها. كانت تقوية الخطاب الإسلامي بالنسبة إليهم أمراً جوهرياً من أجل تحرير مصر والعالم الإسلامي من الإمبريالية والاستعمار[٩].

وامتد هذا الجدال إلى الدوائر الدينية؛ فقد خشي العلماء المسلمون من أن هوية مصرية مبنية على القومية والتحديث قد تكون مقدمة لعلمنة مصر، واعتبروا أن المفكرين الليبراليين والعلمانيين يسعون إلى الاقتداء بالنموذج التركي الذي فصل بين الإسلام والسياسة وقاده الزعيم التركي مصطفى كمال أتاتورك[١٠]، كما رأوا أن ابتهاج العلمانيين بإلغاء الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤ هو علامة خيانة وتهديد لشخصية مصر الإسلامية[١١]؛ ومن ثم، فلم يكن مفاجئاً أن الكثير من علماء الأزهر سعوا إلى مواجهة إلغاء أتاتورك للخلافة بالدعوة إلى مؤتمر في أيار/مايو ١٩٢٦ لمناقشة مستقبلها، لكن الوفود المشاركة فشلت في التوصل إلى اتفاق حول ما يجب فعله أو من يجب أن يكون الخليفة الجديد[١٢].

كان السجال الدائر بُعيد سقوط الخلافة العثمانية شديد الأهمية في صياغة رؤى حسن البنا وأفكاره. في ١٩٢٦، نشر الشيخ علي عبد الرازق، العالم الأزهري والقاضي الشرعي، كتاباً أثار جدلاً كبيراً، عنوانه «**الإسلام وأصول الحكم**»، احتج فيه بأن الإسلام لم يحدد شكلاً معيناً للحكومة أو نظاماً سياسياً واضح المعالم، وأن الخلافة ليست واجباً دينياً على المسلمين أن يسعوا من أجل تحقيقه، بل هي خيار دنيوي. أشعلت أفكار عبد الرازق فتيل الجدل السياسي والفكري، وعمّقت الهوة بين علماء الدين والعلمانيين. وفقاً لمعسكر الإصلاحيين، كان سقوط الخلافة علامة على اضمحلال

---

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) مصطفى كمال أتاتورك هو مؤسس تركيا الحديثة الذي قاد الحركة القومية التركية التي أنهت حكم الدولة العثمانية الذي استمر قروناً.

(١١) يصف جرونشي وجانكوسكي رد الفعل على إلغاء الخلافة العثمانية بأنه «شكل صدمة في العالم الإسلامي خاصة لدى المسلمين التقليديين الذين شعروا بفقدان وضياع الهوية». للمزيد راجع:
Israel Gershoni and James P. Jankowski, *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930* (New York: Oxford University Press, 1986), p. 56.

(١٢) للمزيد حول هذا الموضوع، انظر:
Martin Kramer, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses* (New York: Columbia University Press, 1986).

المسلمين، الذين يجب عليهم أن يبذلوا قصارى جهدهم لاستعادتها(١٣). لكن الليبراليين والتحديثيين رأوا في نهاية الخلافة تطوراً إيجابياً، إذ مهدت الطريق لقطع العلاقة بين مصر والإمبراطورية العثمانية(١٤). فزع البنا بسبب الاحتفالات بإلغاء الخلافة، وتبنى الرأي القائل بأن إحياءها من جديد هو واجب ديني، على المسلمين أن يناضلوا لأجل تحقيقه(١٥). بعبارة أخرى، وُلد مفهوم القومية الإسلامية في أيديولوجية البنا من رحم سقوط الخلافة في إسطنبول. واعتبر البنا الجدل الدائر حول هوية مصر أنه حيوي، واعتقد أن الطريق الوحيد للحفاظ على الشخصية الإسلامية لمصر هو العمل على تجسيد تعاليم الإسلام وقيمه في الحياة اليومية، وأن السبيل الوحيد لتحقيق هذا الهدف هو إنشاء حركة قادرة على إعادة صياغة إدراكات المسلمين وهويتهم.

الإخوان المسلمون كحركة هوية

تأسست جماعة الإخوان المسلمين استجابةً لأزمة الهوية التي واجهتها مصر في النصف الأول من القرن العشرين. بالنسبة إلى حسن البنا، كان من الضروري خلق حركة تقوم على أساس هوياتي، قادرة على تبني القيم والمثاليات الإسلامية في الحياة اليومية، إذ لم يكن الرجل مهتماً ببناء تنظيم ينافس الجمعيات الإسلامية الأخرى(١٦). بدلاً من ذلك، سعى البنّا لتأسيس حركة تستطيع تشكيل المعايير والقيم والممارسات المجتمعية، لتصبح أكثر إسلامية؛ أي لأجل صياغة هوية جديدة للمجتمع المصري. كتب البنا:

---

(١٣) غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، ص١٣٠.

(١٤) Gershoni and Jankowski, *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, p. 58.

(١٥) حسن البنا، **مجموعة الرسائل** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ص٢٣.

(١٦) يشير زكريا بيومي إلى أنه كان هناك عدد كبير من المنظمات والجمعيات الإسلامية وصل عددها حوالى ١٣٥ جمعية وذلك عقب الحرب العالمية الأولى. ولكن تركزت أنشطة معظم هذه الجمعيات حول المسائل الدينية والاجتماعية والخيرية ولم تكن لها أي دور سياسي. ولعل ذلك هو ما دفع حسن البنا إلى تأسيس جماعة الإخوان المسلمين بدلاً من الانضمام لأي من هذه الجمعيات الموجودة. للمزيد راجع:

زكريا سليمان بيومي، **الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨ - ١٩٤٨** (القاهرة: مكتبة وهبة للطباعة والنشر، ١٩٩١)، ص٨٥ - ٨٧.

«نحن ندعو الناس إلى مبدأ.. مبدأ واضح مسلّم به منهم جميعاً، هم جميعاً يعرفونه ويؤمنون به ويدينون بأحقيته ويعلمون أن فيه خلاصهم وسعادتهم وراحتهم، مبدأ أثبتته التجربة وحكَم التاريخ بصلاحيته وأهليته لإصلاح الوجود، وأول واجباتنا نحن الإخوان أن نبين للناس حدود الإسلام... وعمادنا في ذلك كله كتاب الله...، والسنة الصحيحة»[١٧].

إنّ السعي من أجل الهوية يقع في القلب من أفكار البنا؛ فقد آمن دوماً بأن إحياء الهوية الإسلامية لن يحمي المسلمين من التدمير الآتي من الغرب فحسب، ولكنه أيضاً سيوفر لهم نظاماً بديلاً، سواء كان ذلك في الاجتماع أو السياسة أو الاقتصاد أو الثقافة، نظاماً يمكنه أن يتحدى الحضارة الغربية. كما أضفى البنا الشرعية على الجماعة وأيديولوجيتها من خلال التركيز على الأزمات الاقتصادية والسياسية التي تفشت في مصر خلال العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين[١٨]، وبذل جهده ليقدم نفسه وحركته كمنقذ، ليس فقط للإسلام والمسلمين، ولكن للعالم بأسره؛ وقد أوجز ذلك في عبارة واحدة: «دعوتنا دعوة إحياء وإنقاذ للإنسانية»[١٩].

ومع ذلك، لا بد من الإشارة إلى أن البنا كان منشغلاً بإنتاج نموذج هوية يمكنه اجتذاب عدد كبير من المصريين الذين يشعرون بالاغتراب بسبب مظاهر التغريب في مصر؛ ومن ثَمّ، فقد خاطب الطبقات الدنيا والشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى من المصريين ممن كانوا الأكثر عرضة للتهميش بسبب الحرمان الاقتصادي والتقسيمات الطبقية التي اجتاحت مصر في الثلاثينيات والأربعينيات[٢٠].

---

(١٧) البنا، المصدر نفسه، ص٢٥.

(١٨) يشرح البنا بنوع من التفصيل المشاكل الأخلاقية والاجتماعية التي طغت على المجتمع المصري خلال عقد الثلاثينيات مشيراً إلى أن الطريق الوحيد للخروج من هذه المشاكل والأمراض هو استعادة المبادئ والقيم الإسلامية. المصدر نفسه، ص٢٢٥.

(١٩) المصدر نفسه، ص٢٥.

(٢٠) Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942* (London: Ithaca Press, 1998), pp. 58-59.

في الحقيقة، كان حسن البنا أول من قام بتحويل الخطاب الإسلامي بشأن هوية مصر، من خطاب نخبوي إلى أيديولوجية شعبوية سياسية ودينية. لقد كان مقتنعاً بأنه من أجل إحياء الهوية الإسلامية وتعزيزها لا بد من اجتذاب العامة. وخلافاً لعلماء آخرين، مثل محمد عبده ورشيد رضا اللذين حصرا أفكارهما عن الهوية في دوائر نخبوية وفكرية محدودة، خرج البنا بهذه النقاشات إلى العامة. وبينما ركز محمد عبده ورشيد رضا على إصلاح الخطاب والمؤسسات الدينية، اهتم البنا بإصلاح المجتمع ككل. يخلص غانم في هذا السياق، إلى أن البنا نجح فيما فشل فيه علماء الدين الآخرون، فقد كان متأثراً بشدة بمأزق الإسلام والمسلمين[٢١]، لكنه أفاد من هذا المأزق في حشد المصريين وتوليد عمل إسلامي جماعي. ونتيجة لذلك، كانت تعبئة البنا لقطاعات واسعة من المصريين واحدة من التجليات الأولى للعمل الإسلامي الجماعي في مصر. واليوم، كما يلاحظ ويلفريد سميث، يحاول الإخوان «تحويل الإسلام إلى قوة عمليّة وفاعلة في حل المشكلات المعاصرة»[٢٢]. لقد انتقد حسن البنا تنظيمات إسلاميّة أخرى لم تقدم شيئاً يُذكر لحماية الهوية الإسلامية. يقول أحد تلاميذه:

أما الجماعات الدينية، فلم يكن الهدف منها إلا أن تشغل حيزاً من الفراغ؛ بل إن معظمها قام من فراغ، واستقر أيضاً في فراغ، كان كل ما تسعى إليه: هو أن يعود الناس إلى الإسلام.. لكنه الإسلام الشكلي لا الحقيقي، واللفظ لا المعنى. ولكن حسن البنا سعى لإحياء الوجود الإسلامي من خلال صياغة جديدة مقنعة، سعى لإشعال القضايا الإسلامية والدفاع عن الشعوب المسلمة من خلال الإيمان والتفكير[٢٣].

---

(٢١) غانم، **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، ص١١٢ ـ ١١٣.

(٢٢) Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), p. 126.

(٢٣) محمد عبد الله السمان، **حسن البنا: الرجل والفكرة** (القاهرة: دار النصر، ١٩٧٧)، ص٢٣.

بعبارة أخرى، سعى البنا إلى ربط الماضي بالحاضر، البنية بالفاعلين، والنص بالسياق، وذلك من أجل خلق هوية مميزة لجماعة الإخوان المسلمين.

فهم حسن البنا للهوية الإسلامية

كان من الصعب أن يقوم حسن البنا ببناء هوية الإخوان من دون أن يصوغ أولاً مفهوم «الهوية الإسلامية»، وهو ما أسماه أيضاً بـ «الفكرة الإسلامية»(٢٤). لقد تصور البنا الهوية الإسلامية كنظام شامل ومعياري للمعاني والرموز والممارسات التي يجب أن يلتزم بها المسلمون في حياتهم اليومية. في الواقع، كان البنا مصراً على التمايز عن الخطاب الإسلامي السائد، فأضحت «الفكرة الإسلامية» من ثَمّ مفهوماً جذاباً ومبتكراً، مما منح الرجل تأثيراً واسع النطاق في الأوساط الإسلامية. ونقل البنا أسئلة الهوية إلى واجهة رسائله وخطاباته، فطرح أسئلة مثل: «من أنتم؟ ما هي أهدافكم؟ هل تفهمون الإسلام حقاً؟ هل تتبعون الإسلام في حياتكم»(٢٥).

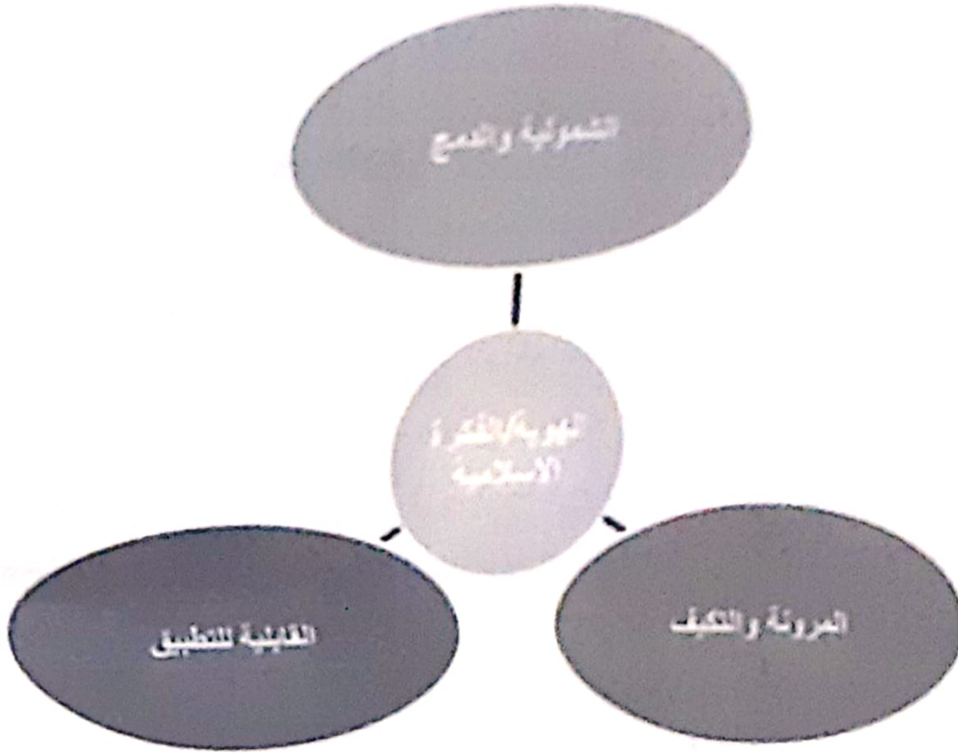
صاغ البنا ثلاثة أبعاد رئيسية للفكرة أو الهوية الإسلامية، وهي: الشمولية والدمج، المرونة والتأقلم، القابلية للتطبيق (انظر الشكل الرقم (٣ ـ ١)). ومع ذلك، من المهم التأكيد على أن البنا تعامل مع الهوية الإسلامية ليس باعتبارها مفهوماً مجرداً أو ثابتاً، بل بوصفها معنًى حركياً وسائلاً، قادراً على التلاؤم مع سياقات سياسية مختلفة.

---

(٢٤) يعد مفهوم «الفكرة الإسلامية» مفهوماً مركزياً في فكر جماعة الإخوان المسلمين وقد كان البنا أول من استخدمه. ومن أجل تبيئة هذا المفهوم داخل الإخوان، فقد حدد سبعة مبادئ للفكرة الإسلامية والتي كانت تُنشر دائماً على الغلاف الخارجي للمجلة الأسبوعية للإخوان في الثلاثينيات.

(٢٥) البنا، **مجموعة الرسائل**، ص١٦٦.

الشكل الرقم (٣ ـ ١)
إطار حسن البنا للهوية الإسلامية



أولاً: الشمولية والدمج

اعتبر حسن البنا الهوية الإسلامية نظاماً شاملاً من المعايير والقيم والأنظمة، قادراً على ترجمة التعاليم والمبادئ الإسلامية إلى ممارسات في الحياة اليومية، كما آمن بأن الإسلام عقيدة شاملة يجب أن تضم كافة مناحي الحياة الإنسانية. يقول البنا في واحدة من أوضح كلماته وأكثرها رسوخاً لدى تلاميذه:

«نحن نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شؤون الناس في الدنيا والآخرة، وأن الذين يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، وطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف، والقرآن الكريم ينطق بذلك كله ويعتبره من لب الإسلام ومن صميمه»[٢٦].

---

(٢٦) البنا، **مجموعة الرسائل**، ص١٧١.

استقى البنا مفهوم «شمولية الإسلام» من تصوراته عن الإسلام كطريقة حياة، ولذلك فلم يكن مستغرباً أن يكون جوابه لمشكلات مصر السياسية والاقتصادية والاجتماعية هو العودة إلى الإسلام كنظام شامل للوجود الإنساني[٢٧]. هذه الفكرة أساسية في صياغة رؤية أفراد الإخوان المسلمين للعالم حتى اليوم. يرى عبد الله عصام - وهو من القيادات في الإخوان - أن «الإسلام دين شامل يمكنه أن يناسب أي مجتمع وأن يصلح للتعامل مع أي ظروف»[٢٨].

وبناء على مفهوم الشمولية، تمكّن البنا من الربط بين الدنيوي والمقدس، ليس من خلال مقاربة دوغمائية ثيولوجية، ولكن من خلال صياغة أرضية عملية وواقعية للإصلاح[٢٩]. أكثر من ذلك، غرس البنا مفهوم الشمولية هذا في قلوب أتباعه وعقولهم من خلال استخدام جمل تعبيرية وروحانية مؤثرة؛ على سبيل المثال، وفي واحدة من رسائله الأكثر تأثيراً، يصف البنا نفسه بهذه الكلمات:

«أنا سائح يطلب الحقيقة، وإنسان يبحث عن مدلول الإنسانية بين الناس، ومواطن ينشد لوطنه الكرامة والحرية والاستقرار والحياة الطيبة في ظل الإسلام الحنيف. أنا متجرد أَدْرَكَ سِرَّ وجوده.. فنادى: «إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أُمِرت وأنا من المسلمين» هذا أنا.. فمن أنت؟!»[٣٠].

الأكثر من ذلك، فقد وظّف البنا مفهوم الشمولية من أجل نزع الشرعية عن الأيديولوجيات الأجنبية، مثل الشيوعية والرأسمالية؛ فقد كان يعلّم أتباعه أن الإسلام يتفوق على الرأسمالية والاشتراكية، والقومية والعالمية، وعلى الشرق والغرب[٣١]. ولكنْ من المفارقات أن البنا استخدم عدداً من المفاهيم الغربية من أجل رسم الخطوط العامة لأيديولوجيته، مثل الحرية والانتخابات

(٢٧) Commins, "Hasan al-Banna (1906-1949)," p. 134.

(٢٨) مقابلة شخصية للباحث مع عبد الله عصام، القاهرة، ٢٥ آذار/مارس ٢٠١٢.

(٢٩) Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*, p. 42, and Commins, Ibid., p. 135.

(٣٠) البنا، **مجموعة الرسائل**، ص١٣.

(٣١) المصدر نفسه، ص١٧١.

والاستقرار والرفاه. ومع ذلك، فقد نجح في تأطير هذه المفاهيم وتقديمها إلى جمهوره كمفاهيم نابعة من مجتمعهم.

ثانياً: المرونة والتأقلم

ثاني العناصر الرئيسية في مفهوم البنا عن الهوية الإسلامية هو المرونة والقدرة على التأقلم؛ فقد نافح البنا من أجل التأكيد على أن الإسلام يتجاوز الزمان والمكان، وأنه يتسع لكل الأفكار والفلسفات، وأنه الرسالة الخاتمة؛ فالإسلام أبدي ويصلح لكل العصور وسائر الأمم. وامتداداً لحجته، يؤكد البنا على أن الإسلام متوافق مع العلوم، منوهاً إلى حقيقة مساهمة الحضارة الإسلامية بشكل رئيس في التقدم العلمي والتكنولوجي[٣٢].

يتوضح إيمان البنا بمرونة الهوية الإسلامية في محاولته مواءمة هذه الهوية مع النظام السياسي المصري[٣٣]؛ إذ من المعروف أن حسن البنا لم يسعَ إلى الإطاحة بالنظام السياسي في مصر خلال الثلاثينيات والأربعينيات. في الواقع، لقد مدح البنا النظام الدستوري، واعتبره بأنه الأقرب إلى الإسلام بفضل تأكيده على المحاسبة[٣٤]. وعلى الرغم من خلافاته المريرة مع حكومة الملك فاروق، لم يحاول أبداً الانتقاص من شرعية الملك. في الحقيقة، لقد كان على علاقة جيدة بالقصر، وأكد على شرعية فاروق، على الرغم من علاقة الأخير بالبريطانيين[٣٥]. هذه المرونة هي من أهم أسباب بقاء الإخوان.

ثالثاً: الفعالية وإمكانية التطبيق

الجانب الثالث من جوانب رؤية حسن البنا للهوية الإسلامية يتعلق بسعة طبيعتها القابلة للتطبيق. فخلافاً للعديد من المنظرين المسلمين، كان البنا براغماتياً جداً؛ فقد أصر على أنه ليس من المجدي نشر بذور الأيديولوجية

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص١٧٣ ـ ١٧٤.

(٣٣) Commins, Ibid., p. 136.

(٣٤) البنا، المصدر نفسه، ص٢٥.

(٣٥) Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement 1928-1942*, p. 140.

الإسلامية من دون أرضية عملية قادرة على جذب الناس وإقناعهم، فقد عنون إحدى رسائله بـ «هل نحن قوم عمليون؟»، أكد فيها على أهمية الشمولية والعملية من أجل الإصلاح. كان البنا شديد الاهتمام بتقديم نفسه كناشط اجتماعي وليس كمنظر تقليدي.

مستخدماً مفهومه، أكد البنا على شمولية المنهج الإسلامي، والذي يتضمن أن الهوية الإسلامية لا يمكنها أن تسود من دون تطبيقها في برامج تفصيلية في الحياة اليومية. كتب يقول: «إذا أمعنت النظر في تعاليم الإسلام وجدته قد وضع أصح القواعد وأنسب النظم وأدق القوانين لحياة الفرد رجلاً وامرأة، وحياة الأسرة في تكوينها وانحلالها، وحياة الأمم في نشوئها وقوتها وانحلالها»[٣٦]. ولذلك فقد قدم البنّا برامج إصلاح تفصيلية تتراوح بين الموضوعات السياسية والاجتماعية والصحة والعلوم والأخلاق في الحياة اليومية للمسلمين[٣٧].

براديم الجماعة

بصفته قائداً لحركة اجتماعية، صاغ البنا الإطار الشامل لهوية الإخوان عن طريق غرس الهوية الجماعية داخل الأيديولوجيا والتنظيم والأهداف. وسواء كان الرجل على وعي بذلك أم لا، فقد استطاع أن يدمج العوامل الفكرية (الرموز والطقوس والقيم الإسلامية) بالجوانب التنظيمية في الحركة. كان البنا فطناً لأهمية الاتساق بين أهداف أفراد الجماعة وغايات الجماعة وأهدافها. بكلمات أخرى، قام البنا ببناء منظمة معقدة ومتماسكة قادرة على تبني نظرته وأيديولوجيته ونشر أفكاره.

ولدمج فكرته عن الهوية الإسلامية في أيديولوجية الإخوان المسلمين وتنظيم الجماعة، خلق البنا ما نسميه «براديم الجماعة». والجماعة هي النظام الإدراكي الذي يجمع الإخوان ويرشد أعضاء الحركة في حياتهم اليومية، ويفصل أهدافهم وغاياتهم، وواجباتهم ووسائلهم، وكذلك المراحل والتقاليد. يضم هذا النموذج أهداف الحركة المادية والمعنوية،

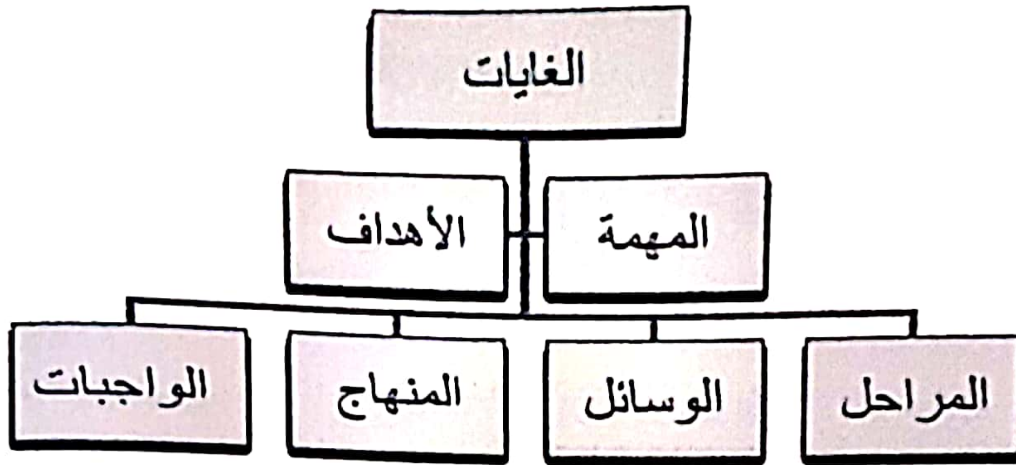
---

(٣٦) البنا، المصدر نفسه، ص٤٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

وكذلك أدواتها واستراتيجياتها. فضلاً عن ذلك، يخلق هذا النموذج نمطاً من الهوية للإخوان بُني على حس الالتزام والتضامن بين الأعضاء الذين لا يتفاعلون مع العالم باعتبارهم أفراداً، بل كوحدة جماعية، أي كإخوان.

الشكل الرقم (٣ ـ ٢)
برادايم الجماعة



يُحدد برادايم الجماعة سبب وجود الحركة، ورؤيتها لنفسها، ورؤيتها للعالم، كذلك يوضح المكونات الرئيسية لهوية الفاعلين الاجتماعيين. ومن ثَم، بنى البنا إطار هوية الإخوان، وسعى من أجل دمجها في بنية الحركة وأيديولوجيتها. وقد بقيت هذه الخريطة الإدراكية مؤثرة حتى الوقت الحالي. ولا يعني هذا أنها جامدة ثابتة، بل على العكس، لقد لعبت دوراً حيوياً خلال العقود الماضية كمحرك مرن بهدف تحويل الأفكار إلى أفعال، والأيديولوجيا إلى هوية، والأهداف إلى حقائق.

وكما يظهر الشكل الرقم (٣ ـ ٢)، يضم برادايم الجماعة سبعة عناصر متكاملة ومتصلة، هي: الغايات، والأهداف، والمهمة، والواجبات، والمنهج، والوسائل، والمراحل[٣٨].

(٣٨) اعتمدت في بناء هذا البرادايم على رسائل البنا العديدة، والمفاهيم السبعة تم استخراجها من ثنايا هذه الرسائل. وفي حين أن بعضها ورد صريحاً، إلا أن البعض الآخر تم استنتاجه.

١ ـ الغايات والأهداف

صاغ حسن البنا ثلاث غايات عليا للجماعة: ١ ـ قيادة الإنسانية إلى الخير تحت راية الإسلام، ٢ ـ دعم الهوية الإسلامية بين المسلمين، ٣ ـ خلق حركة تتوسم الإسلام في كل جوانب حياتها. يوضح البنا: «... ولهذا وقفت نفسي منذ نشأت على غاية واحدة هي إرشاد الناس إلى الإسلام حقيقة وعملاً، ولهذا كانت فكرة الإخوان المسلمين إسلامية بحتة في غاياتها وفي وسائلها، لا تتصل بغير الإسلام في شيء»(٣٩).

ومن خلال توضيح هذه الغايات قام البنا ببناء إطار جامع وحيّ للإخوان المسلمين. يلاحظ كلّ من (بينفورد) و(سنو) بأن مثل هذا الإطار الجامع يربط اعتقادات حركة احتجاجية وأفكارها مع بنية الفرص السياسية مما يسمح لها بأن تنشر أفكارها وتكسب أتباعاً جدداً(٤٠).

قدم البنا بعد ذلك مجموعة من الأهداف من أجل تحقيق هذه الغايات، يمكن تقسيمها إلى أهداف مؤقتة وأخرى دائمة. الأهداف المؤقتة تتضمن تحرير الدول الإسلامية من الاستعمار الأجنبي، ومقاومة موجة المادية والإلحاد التي تجتاح الأمة الإسلامية، وإعادة تشكيل أنظمة سياسية واجتماعية واقتصادية وتعليمية وقضائية مبنية على المبادئ الإسلامية؛ أما الأهداف الدائمة فتتضمن بناء دولة إسلامية تلتزم بتعاليم الإسلام في الحياة اليومية، وتوحيد الدول الإسلامية تحت راية الإسلام، ونشر الدعوة الإسلامية في أرجاء العالم(٤١).

ولا يخفى أن كل هذه الأهداف والوسائل مترابطة بشكل أصيل، وجميعها تلعب أدواراً تكاملية في ربط أفراد الجماعة بأيديولوجيتها وقيادتها. وعلى الرغم من الغموض الواسع في الغايات، تلعب بالمقابل دوراً حيوياً في خلق قضية للإخوان وشرعنة هذه القضية؛ فقد استخدم حسن البنا، وكذلك خلفاؤه، هذه الغايات لتجنيد الأفراد وجذبهم، والأكثر أهمية،

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص١٦٨.

(٤٠) Robert D. Benford and David A. Snow, "Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment," *Annual Review of Sociology*, vol. 26 (2000), p. 614.

(٤١) البنا، المصدر نفسه، ص١٤٥ ـ ١٦٠.

لإعادة تشكيل هوياتهم وربطهم بالحركة. يلاحظ ميلوشي بأن الوظيفة الرئيسية للقائد تكمن في قدرته أو قدرتها على أن يقدم موضوعات رمزية للتعريف، والتي حولها تتشكل هوية الأفراد وتقوى وحدتهم[٤٢].

كانت غايات البنا واسعة وغامضة، وهو ما مكّن الإخوان من توظيفها بمرونة لتناسب استراتيجيات الحشد والتعبئة. وبوساطة وضع غايات إسلامية عامة وبسيطة في الوقت نفسه، أمكن للإخوان إقناع أعداد كبيرة من المصريين بالانضمام إلى الحركة. هذه الغايات والأهداف تعزز أيضاً من جانبها من رصيد الإخوان الرمزي، إذ ستجد صدى لدى الجماهير التي تؤمن بأن الإسلام لا يجب أن ينفصل عن الحياة العامة.

هذه الأهداف أيضاً أعطت الإخوان مصداقية وتأثيراً بين المنظمات الإسلامية الأخرى. ومن خلال الربط بين الإسلام والإصلاح وبين الأفكار والأفعال، ضمن البنا موقعاً قوياً للإخوان في السوق الدينية بحيث تمكن هذه الغايات العامة الإخوان من الحفاظ على وحدتهم وتماسكهم. ومن خلال انتظام الأفراد بالاتساق مع الغايات والأهداف، تبدو احتمالات الانشقاق أقل قدرة على التأثير في الجماعة وأكثر إمكانية للاحتواء والسيطرة، إذ يميل الإخوان إلى التعامل مع هذه الغايات كجزء من الواجبات الدينية للأعضاء يجب إتمامها. ما هو أكثر أهمية من ذلك هو أن هذه الأهداف تساعد الإخوان على البقاء وحشد التأييد؛ وهذا يعني أنه ما دامت هذه الغايات غير محققة، أمكن للحركة أن تجند الأعضاء الجدد وأن توظف الموارد وأن تولد العمل الجماعي.

٢ ـ المهمة

افترض حسن البنا أيضاً معانيَ مختلفة ودلالات متعددة لمهمة الإخوان؛ يقول البنا: «مهمتنا إجمالاً أن نقف في وجه هذه الموجة الطاغية من مدنية المادة وحضارات المتع والشهوات». وفي تفصيل أكثر، يقول مؤسس الجماعة: إن مهمة الإخوان هي إصلاح مصر وتمكينها من قيادة العالم

(٤٢) Alberto Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Informative Age* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), p. 320.

الإسلامي، ولذلك فهو يؤكد أن تحقيق هذه المهمة يتضمن المؤشرات التالية: ١ ـ نظام سياسي كفء، ٢ ـ نظام جديد للعلاقات الدولية، ٣ ـ نظام قضائي عملي، ٤ ـ نظام اقتصادي كفء يضمن استقلالية الأفراد والمجتمع والدولة، ٥ ـ نظام ثقافي وتعليمي يتغلب على الجهل والأمية، ٦ ـ نظام عائلي قادر على إعادة بناء العلاقات الخاصة والوثيقة بين المسلمين، ٧ ـ نظام تربوي لإصلاح سلوك الأفراد، ٨ ـ روح كلية تتمثل الإسلام وتشمل الحكام والمحكومين[٤٣].

مهمة الإخوان بهذا المعنى مرتبطة تماماً بالغايات والأهداف. وما يلفت الانتباه هنا هو أن البنا ابتعد عن الصياغات العامة واللغة الواسعة التي استخدمها للحديث عن الأهداف والغايات في حديثه عن المهمة وذلك بتحديد خطوات واضحة لتحقيق أسباب وجود الجماعة. وقد نجح البنا في غرس إحساس فريد بالمسؤولية والالتزام لتحفيز الأعضاء من أجل تغيير المجتمع. إضافة إلى ذلك، فقد وظف المهمة من أجل حشد المزيد من الأتباع وبناء معنى لأفعالهم. باختصار، تعمل المهمة كقاطرة للربط بين الأهداف والواجبات التي على الإخوان أن يضطلعوا بها.

٣ ـ الواجبات

قام البنا بتحديد ستة واجبات رئيسية على عضو الإخوان أن يقوم بها لتحقيق أهداف الجماعة، وهي: ١ ـ أن يكون مستعداً للتضحية من أجل المهمة، ٢ ـ أن يلتزم بالحدود التي وضعها الإسلام، ٣ ـ أن يساعد الناس كي يلتزموا بهذه الحدود ويحترموها، ٤ ـ أن يجاهد من أجل تحقيق غايات الجماعة وأهدافها، ٥ ـ أن يتبنى عقيدة الإخوان في حياته اليومية، ٦ ـ أن يؤمن أن هذه الواجبات جميعها مستمدة من تعاليم الإسلام[٤٤].

ومن الملاحظ أن هذه الواجبات جميعها أكثر فردانية من غايات ومهمة الجماعة ككل. وهذه الفردانية تضمن أن يظل الأعضاء ملتزمين ومخلصين لفكرة الإخوان وقيادتهم. كما ربط البنا تحقيق هذه الواجبات بالترقي

(٤٣) البنا، المصدر نفسه، ص١١٤ ـ ١١٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص٤٥.

التنظيمي والشخصي داخل الجماعة. وكما سنوضح في الفصل القادم، فإنه يجب على الأعضاء الذين يبحثون عن الصعود في التنظيم والانتقال من مستوى إلى آخر داخل الإخوان أن يلتزموا بهذه الواجبات في حياتهم اليومية. وكلما حاول الأفراد جهدهم من أجل القيام بمهام أكثر، زادت فرصهم في الترقي والصعود داخل التنظيم.

٤ ـ المنهاج

يمكن تعريف منهاج الإخوان بأنه المقاربة التي من خلالها يمكن للحركة تحقيق غاياتها العليا. أكد البنا على أن منهج الجماعة يجب أن يكون مبنياً على ثلاثة مبادئ رئيسية: ١ ـ الإيمان بقيم الإسلام ومبادئه كأساس للحياة، ٢ ـ الإيمان بالإصلاح الجذري والشامل الذي يبدأ من الفرد ثم يحتوي المجتمع، ٣ ـ الإيمان بالفعل، والربط بين الكلمات والأفعال.

طور البنا أيضاً الفكرة القائلة بأن الإخوان يجب عليهم أن يتبنوا منهجاً شاملاً من أجل تحقيق الأهداف الكبرى. وفي العديد من رسائله كان يؤكد على أن شمولية المنهج الإسلامي يجب أن تشمل كل جوانب الحياة، السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية[٤٥]. يتواءم هذا المنهج الكلي مع عمومية أهداف الجماعة. ومن خلال هذا الإطار يمكن للجماعة أن تقدم نفسها كحركة شاملة تسعى من أجل الإصلاح وتغيير المعايير والقيم المجتمعية لتصبح أكثر إسلامية.

٥ ـ الوسائل

تشير وسائلُ الجماعة إلى الاستراتيجيات والأدوات التي يستخدمها الإخوان من أجل تحقيق أهدافهم؛ وهذه الوسائل هي: ١ ـ الإيمان العميق، ٢ ـ التكوين الدقيق، ٣ ـ العمل المتواصل. وبتحديد أكثر، حدد البنا ثلاث أدوات للإخوان كي يحققوا أهدافهم، هي: نشر الدعوة الإسلامية بين الناس من خلال الإقناع، وتوسيع شبكة الجماعة في المجتمع، وتبني مسار سياسي ودستوري شرعي لإيصال آراء الإخوان السياسية. وللمفارقة، فعلى الرغم من

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص٤٨ و٦٥.

أن حسن البنا أراد أن يحقق تغييراً جذرياً في مصر، أكد أن هذا التغيير يجب أن يحدث بشكل متدرج؛ ولذلك فقد اختار بشكل واع أن يتجنب الصياغات الثورية في رسائله وخطاباته. كما كان البنا يؤنب الأعضاء الذين يدعون للثورة كوسيلة للتغيير، وكتب يقول: «أما الثورة فلا يفكر الإخوان المسلمون فيها، ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها، وإن كانوا يصارحون كل حكومة في مصر بأن الحال إذا دامت على هذا المنوال ولم يفكر أولو الأمر في إصلاح عاجل وعلاج سريع لهذه المشاكل، فسيؤدي ذلك حتماً إلى ثورة ليست من عمل الإخوان المسلمين ولا من دعوتهم... إن غاية الإخوان تنحصر في تكوين جيل جديد من المؤمنين بتعاليم الإسلام الصحيح يعمل على صبغ الأمة بالصبغة الإسلامية الكاملة في كل مظاهر حياتها»[٤٦]. آمن البنا أنه من دون تشكيل هويات الأفراد، فإن أي محاولة لتحقيق التغيير ستكون محاولة ظاهرية ولن تعدو مع الوقت كونها هشيماً تذروه الرياح.

٦ ـ المراحل

ولوضع كل هذه العناصر موضع الفعل، أعدّ البنا نظاماً صارماً للمراحل على الإخوان أن يتبعوه؛ فقد فهم حسن البنا أهمية التقدم على مراحل من أجل ضمان تحقيق الجماعة لأهدافها، ولذلك فقد رسم ثلاث مراحل أساسية، هي: ١ ـ نشر فكر الإخوان، ٢ ـ حشد الجنود والمؤيدين وبناء الجماعة، ٣ ـ البدء في التنفيذ والفعل[٤٧]. هذه المراحل لا يمكن فصلها، ولكن يتم تنفيذها بشكل متوازٍ من أجل ضمان حيوية الإخوان وبقاء الجماعة.

وفي النهاية، تعكس هذه المراحل طبيعة الإخوان التدرجية. وأراد البنا ونجح، في زرع مفهوم التدرج في حركة الإخوان واستراتيجيتها، وتبنت الحركة لاحقاً سياسة تصاعدية «من أسفل إلى أعلى» من أجل تحقيق أهدافها. ينبني هذا التدرج على «مفعول الموجات» الذي يُحدثه القيام

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص١٦١، ١٨٧ ـ ١٨٨ و٣٣٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص١٧٨.

بالدعوة؛ أي مهمة تشكيل هويات الأفراد لتتوافق مع تعاليم الإسلام. ويحدث هذا التشكيل بنشر أفكار الإخوان في أنحاء البلاد عن طريق أنشطة جماعية وخدمات مثل التعليم وبرامج الدعم الاجتماعي، هدفها تجنيد أعضاء جدد. وبناءً على هذا المسار المتدرج والمرن، كان البنا قادراً على توسيع شبكة الجماعة وقاعدتها الشعبية[٤٨].

وبشكل أوضح، عمل النهج المتدرج كرابط بين أهداف الإخوان المرحلية والنهائية، ولذلك فقد قدم البنا بنية تراتبية للخطوات التربوية لغرض الربط بين الأهداف المؤقتة والنهائية للإخوان. وتتكون هذه البنية من سبع مراحل: ١ ـ تعليم الفرد المسلم وتربيته، ٢ ـ تربية الأفراد ليكون منهم الأسرة المسلمة، ٣ ـ إعداد الأسر المسلمة ليكون منها المجتمع المسلم، ٤ ـ تكوين المجتمع المسلم سينتج عنه المطالبة بالحكومة المسلمة، ٥ ـ تأسيس الدولة الإسلامية من الحكومة المسلمة التي تحكم وفق تعاليم الإسلام، ٦ ـ إعادة توحيد الأمة المسلمة من خلال الدولة الإسلامية، ٧ ـ الوصول إلى أستاذية العالم وتحقيق السيادة للإسلام من خلال هذه الوحدة[٤٩].

وبغض النظر عن إمكانية تحقيق هذه المراحل، تحمل جميعها قوة رمزية هائلة، ما يمكّن قيادة الإخوان من الحفاظ على تماسك الجماعة وحيويتها؛ **أولاً**، فهي تؤكد على استراتيجية العمل «من أسفل إلى أعلى» في تحقيق التغيير من خلال تشكيل هويات الأفراد كخطوة رئيسية في إعادة صياغة المعايير والقيم المجتمعية؛ **وثانياً**، تعمل هذه المراحل كخريطة عمل للإخوان بشكل عام، إذ يبذل الأفراد جهدهم لكي يلتزموا بهذا الترتيب في المراحل على الرغم من طبيعتها طويلة المدى؛ **وثالثاً**، تعمل هذه المراحل كحاضنة لحس الالتزام بين الأعضاء، الذين يعملون ما بوسعهم من أجل الوصول إليها؛ **ورابعاً**، تقدم لقيادة الإخوان مساحة للمناورة والمرونة، إذ إن الروابط بين هذه المراحل غير واضحة، مما يعني أنه لا يمكن للأتباع أن

---

(٤٨) يشير مانسون إلى أن جماعة الإخوان كان لديها حوالى ٢٠٠٠ فرع في مصر وعدد العضوية بها يتراوح ما بين ٣٠٠ ـ ٦٠٠ ألف عضو عام ١٩٤٩. للمزيد راجع:

Ziad Munson, "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood," *Sociological Quarterly*, vol. 42, no. 4 (2001), pp. 487-510.

(٤٩) البنا، المصدر نفسه، ص١٠١.

يحددوا نجاح القيادة في إتمامها؛ وخامساً، العلاقة بين هذه المراحل ليست واضحة تماماً بحيث يعمل الإخوان في كل منها بالتزامن مع الأخرى.

تفعيل الهوية في الحياة اليومية

يعمل برادايم الجماعة كإطار رئيسي للهوية التي تجمع بين أعضاء الإخوان وتصوغ رؤيتهم للعالم، ومن خلال هذا النموذج يستطيع الإخوان الربط بين مثلث الهوية الإسلامية (الشمولية، التأقلم، القابلية للتطبيق) وتنظيم الجماعة وأهدافها. في الحقيقة، لا يعرّف أعضاء الإخوان أنفسهم باعتبارهم أفراداً، ولكن كمجتمع الإخوان. ويتم تحفيز هذه الهوية الجماعية في الحياة اليومية لهؤلاء الأفراد. وسواء تعلق الأمر بالقيادة أم بقواعد الإخوان، فجميعهم يتصرفون كتنظيم ملتزم ومنظم؛ إذ يعتقد العديد من أعضاء الإخوان أن اتباع القواعد والتعليمات داخل الجماعة ليس أمراً تنظيمياً فحسب، وإنما واجب ديني أيضاً. يحاول الأفراد أن يربطوا بين سلوكهم وما تتوقعه منهم الجماعة من خلال أنظمتها ومعاييرها. وعلى الرغم من ذلك، فمن الجدير بالذكر هنا أن معايير الإخوان ليست جامدة، بل تمثل قواعد سلوكية ديناميكية تعكس التفاعلات التي تحدث داخل الحركة. وتساعد هذه القواعد والمعايير الجماعة في إدارة أنشطتها والحفاظ على الوحدة والتماسك الداخلي. ولأن الجماعة تتكون من أفراد ينتمون لخلفيات اجتماعية وتعليمية متنوعة، تلعب المعايير التنظيمية دوراً رئيسياً في دعم الالتحام بينهم.

تبنت قيادة الجماعة وكوادرها برادايم الجماعة في أعقاب وفاة البنا عام ١٩٤٩، مما مكّنهم من السيطرة على الجماعة والحفاظ على نشاطها. ومنذ وفاة البنا، أكد جميع مرشدي الجماعة على الحاجة إلى أن يتصرف الأعضاء ككيان جماعي وكمجتمع من المسلمين الأتقياء. على سبيل المثال، تُرجم التأكيد على شمولية الإسلام إلى الطابع المستمر لجماعة الإخوان كحركة متعددة الأوجه والجوانب، وكانت المحصلة هي التعريف الجامع للحركة بوصفها «دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية». هذا التعريف متعدد الأوجه يكشف رغبة البنا في تقديم الإخوان كجماعة شاملة قادرة على تحقيق مختلف الأهداف من خلال نهج «مقاس واحد، يناسب

الجميع». وصف البنا فكرة الإخوان بأنها «شملت كل نواحي الإصلاح في الأمة»[٥٠]. ويضفي هذا التعريف الواسع والشامل على القيادة قوة رمزية ودينية هائلة، تمكنها في الأخير من توليد الفعل الجماعي وتوسيع شبكة الجماعة لتشمل مختلف طبقات المجتمع، كما يتلاءم هذا التعريف مع المصريين الذين يرغبون في الانضمام إلى الإخوان لأسباب متباينة، وأخيراً يفرّق بين الإخوان والجماعات الأخرى التي تحصر فكرتها وأنشطتها في بُعدٍ واحد من الحياة.

ومفهوم الشمولية هذا تم توظيفه بشكل متكرر من قبل خلفاء البنا؛ فعلى سبيل المثال، يؤكد المرشد الحالي للجماعة، محمد بديع، على أن الإخوان يرون الإسلام كنظام شامل يشمل كل مناحي الحياة، وبكلمات بديع: «لا يفرق الإخوان بين الدين والسياسة، إنهم يرون الإسلام كنظام شامل، يشمل كل مجالات الحياة، ويحوي السياسة والاقتصاد والثقافة والمجتمع. إننا نتعبد الله بالسياسة والدعوة سواء بسواء، ولا نفصل بينهما»[٥١]. هذه الشمولية مدمجة بشدة في البنية الداخلية للإخوان، والتي تتشكل من مجموعات منفصلة تشرف على السياسة، والنشاط الاجتماعي، والطلاب، ونشر الدعوة، والبر.

كما ضمن مفهوم البنا عن التأقلم للإخوان طبيعة مرنة ومقاومة، وهوية قادرة على التعامل مع مختلف المواقف السياسية، وأن تستطيع البقاء رغم القمع الشديد الذي تعرضت له الجماعة عبر تاريخها. فمنذ تأسيسها عام ١٩٢٨، استطاعت الجماعة الحفاظ على تنظيمها وتطوير استراتيجيات بقاء فريدة في كل عصر. هذه القدرة على التأقلم مكنت الإخوان أيضاً من نشر أفكارهم وتوسيع شبكتهم التنظيمية عبر مختلف الطبقات الاجتماعية، وفي المناطق الريفية أو الحضرية. فضلاً عن ذلك، خلق البنا أرضية براغماتية للتغيير بناءً على هوية الحركة. هذه الأرضية التي تحوي جوانب مختلفة من التغيير الاجتماعي والسياسي، تسعى لإعادة بناء المجتمع والدولة وفق منهج الإسلام كما يراه الإخوان. وأكد البنا على أن فعالية الدعوة مهمة للغاية

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص١٧٤.

(٥١) Mohamed Badie, "Oh, Brothers: Let's Work," *Weekly Statement* (31 March 2011), <http://www.ikhwanismailia.com/ismailia/12345.html,174>.

لتحقيق أهداف الإخوان. وقد أسس الإخوان تبعاً لذلك العديد من المؤسسات الخيرية والاقتصادية خلال الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين[٥٢].

يرى المعارضون أن براغماتية الإخوان تعبر عن انتهازية وخداع، ويتهمون الجماعة باستغلال الدين لأغراض سياسية. ومع ذلك، تلعب هذه البراغماتية دوراً محورياً في اجتذاب أعضاء ومؤيدين جدد. يعزو بعض الأعضاء إعجابهم بالإخوان إلى طبيعتهم العملية؛ يقول (صلاح غراب) ـ وهو من القيادات الوسطى السابقة في الجماعة ـ: «انضممت إلى الإخوان لأنها، إضافة إلى طبيعتها كجماعة إسلامية، توفر لي معالم أساسية أحتاجها في حياتي اليومية: سياسياً واجتماعياً وأخلاقياً»[٥٣].

وفي ختام هذا الفصل، لا بد من توضيح أربع نقاط مهمة. **أولاً**، برادايم الجماعة هو بناء اجتماعيّ تمت صياغته خلال سنوات من التطور الدقيق. ومن غير المفاجئ أن حسن البنا استغرق عشر سنوات لوضع الخطوط العريضة لمجموعة من المراحل والأهداف والغايات الواضحة للحركة. ولم يقرر الإخوان كشف النقاب عن هذا النموذج إلا خلال المؤتمر الخامس عام ١٩٣٨، وأصبحت الجماعة بعده أكثر انخراطاً في العمل السياسي[٥٤]. **ثانياً**، هذا النموذج مرن للغاية، وليس جامداً على الإطلاق. وصحيح أن البنا سعى لجعل هذا النموذج نابضاً بالحياة قدر المستطاع لتمكين الجماعة من النمو تنظيمياً، لكنه شيده بعمومية تجعله قادراً على مناسبة السياقات المختلفة. وفي الحقيقة، كان من الصعب على الإخوان المسلمين تجاوز القمع من دون امتلاك إحساس متين ومتماسك بالهوية. **ثالثاً**، قد تبدو مفاهيم ومصطلحات برادايم الجماعة عامة وحتى مربِكة في بعض الأحيان، لأن البنا كان يميل إلى استخدامها بشكل متبادل، فكان، على سبيل المثال يخلط بين الحين والآخر الأهداف بالغايات، والمهمة بالواجبات، والوسائل بالمنهج.

(٥٢) بيومي، **الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية،١٩٢٨ـ ١٩٤٨**، ص٧٥ ـ ٨٢.

(٥٣) مقابلة شخصية للباحث مع صلاح غراب، القاهرة، ٢٨ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠.

(٥٤) البنا، **مجموعة الرسائل**، ص١٦٥.

لا يمكن الاختلاف حول تأثير حسن البنا على الإخوان المسلمين؛ فبصفته مؤسس الجماعة ومنظّرها الأول، صاغ هويتها بشكل كامل. ومن خلال وضع أهداف واستراتيجية عامة وشاملة، كان قادراً على ربط الأجيال التالية بإرثه. فحتى يومنا هذا، لا يزال شائعاً أن تستحضر قيادات الجماعة أفكار البنا وكلماته من أجل إضفاء شرعية على مواقفهم داخل الحركة. وباستخدام برادايم الجماعة، ضمن البنا لجماعة الإخوان هوية مستقلة وبارزة، مكّنتها من العمل في مختلف البيئات السياسية. ولا تزال رسائله وخطبه تمثل الرافد الأساسي للتربية والتلقين داخل الإخوان، بحيث يتعين على كل عضو في الإخوان أن يتبع تعاليم البنا وأفكاره، وأولئك الذين ينتهكون هذه التعاليم قد يتعرضون للنقد والتقريع. من خلال هذا النموذج فقط، استطاع الإخوان أن يضمنوا بقاءهم في فترات القمع، وأن يحافظوا منذ ذلك الحين على تأثيرهم كقوة سياسية واجتماعية داخل مصر.

الفصل الرابع

فن التجنيد عند «الإخوان المسلمين»

«لم أنضم للإخوان؛ ولكن تم اختياري لأصير عضواً في الجماعة منذ كنت في الثامنة من عمري عبر برنامجها الخاص بالبراعم في قريتي».

عبد الرحمن عياش
عضو شاب سابق في الجماعة
من مقابلة مع الكاتب في ٢٤ آذار/مارس ٢٠١٢

إن حركة الإخوان المسلمين هي حركة اجتماعية ضخمة، تستهدف ضم الأفراد من الطبقات الاجتماعية المختلفة، وتستخدم لضمان تماسكها عملية مكثفة من التنشئة الاجتماعية والتعريف الهوياتي. ولا يُعتبر الانضمام إلى الجماعة أمراً ميسوراً، على الرغم من الطابع الشعبوي الذي تتميز به، إذ يجب أن يخضع الأفراد لعملية دقيقة ومنظمة من التلقين قبل أن تكتمل عضويتهم في الجماعة. هذه العملية تعرّف الأعضاء الجدد على معايير الحركة وأنظمتها، كما تعرّفهم على التعليمات التي يجب أن يلتزموا بها في حياتهم اليومية.

ولعل أحد الاختلافات الرئيسية بين حركة الإخوان والحركات الاجتماعية الأخرى هو نظام العضوية فيها؛ ففي حين أن العضوية في معظم الحركات الاجتماعية مفتوحة ومتاحة، يتميز نظام العضوية في جماعة الإخوان المسلمين والحركات الإسلامية الأخرى بكونه شديد الانتقائية. فهؤلاء الذين يسعون للانضمام يجب عليهم أن يتمتعوا ببعض المزايا والسمات التي تسمح لهم بتحقيق أهداف الحركة والالتزام بقوانينها وأنظمتها؛ بل إن الأفراد، في الواقع، لا ينضمون إلى الإخوان إنما تختارهم

الجماعة؛ ويقول أحد الأعضاء بأن «الحركة تنتقي أبناءها»[1]. كما تعمد الجماعة إلى التحقق من الأعضاء بدقة قبل دعوتهم للانضمام. إنّ العمل في بيئة قمعية، حيث الجماعة مستهدفة باستمرار من قِبل النظام الحاكم، يدفع الحركة إلى اتباع سياسة حذرٍ واحتراس في عملية التجنيد تجنباً لأي محاولة اختراق محتملة.

يقدم هذا الفصل شرحاً وافياً لتكتيكات جماعة الإخوان في التجنيد واستراتيجيتها للتعبئة، بحيث يشرح كيف يصبح المرء إخوانياً، ويكشف عن تأثير التجنيد على عملية بناء الهوية. العضوية والانتماء للإخوان هي عملية معقدة تلعب دوراً حاسماً في ترسيخ هوية الإخوان. تفرض الجماعة، بوصفها حركة اجتماعية، بأن يتبنى ويستوعب الأعضاء أيديولوجيتها ومعاييرها ونظامها القيمي. وتبدأ عملية الاستيعاب هذه لحظة انضمام الأفراد للحركة، وتستمر حتى حصولهم على العضوية الكاملة فيها. وتعزز عملية التجنيد والتصعيد من قدرة الإخوان على خلق التضامن والالتزام بين الأعضاء؛ فهي تخلق حساً من الانتماء والالتزام الذاتي بين أفراد مستعدين للتضحية بوقتهم وجهدهم ومالهم، وحياتهم في بعض الأحيان، من أجل تحقيق أهداف الجماعة. وقبل كل شيء، تمكن هذه العملية الحركة من زرع معاييرها وأنظمتها في عقول الأعضاء الجدد؛ فمن خلال وضع إجراءات منظمة للعضوية والتصعيد أو الترقي التنظيمي داخل بنية الحركة، يمكن للقادة أن يشكّلوا هوية أتباعهم ورؤاهم للعالم. وفي المقابل، تساعد عملية تشكيل الهوية هذه الحركةَ على الحفاظ على وحدتها وتماسكها.

التجنيد والمشاركة في الحركات الإسلامية

خلافاً لمعظم الحركات الاجتماعية، تخضع عمليات التجنيد والمشاركة في الحركات الإسلامية لقواعد دقيقة وشديدة التنظيم. ولما كانت إعادة تشكيل المعايير والقيم المجتمعية هدفاً أساسيّاً لهذه الحركات، فإن إعادة صياغة تصورات الأفراد ورؤاهم للعالم مهمّة لضمان نجاح هذه الحركات، لذا تعتبر عملية الانتقاء والتجنيد مكوناً محوريّاً في عملية بناء الهوية التي تحدث داخل

(١) صلاح عبد الحليم، مقابلة مع الكاتب، ٢٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١.

الحركات الإسلامية؛ فمن خلال هذه العملية تعمل على تلقين أتباعها، وتعريفهم بمعايير الحركة وأنظمتها، وغرس أيديولوجيتها في نفوسهم.

وتمثل «الدعوة» أداة بالغة الأهمية في اختيار الأعضاء الجدد وتجنيدهم. من خلال عملية التجنيد والتعبئة، يطابق قيادات الحركة بين ممارساتهم وأنشطتهم وبين معايير الإسلام وقيمه، كما يجتهدون ليكونوا القدوة لأتباعهم، فيربطون سلوكهم بالخُلُق الإسلامي. يميل الإسلاميون أيضاً إلى ربط الدعوة بنشاطهم السياسي والاجتماعي، فعندما يشاركون في الانتخابات لا يفعلون ذلك لمجرد الفوز بمقاعد، ولكن أيضاً لتجنيد الأعضاء ونشر أيديولوجيتهم. يلاحظ (سامر شحاتة) أنه «بالنسبة إلى الإخوان المسلمين، عملت المشاركة الانتخابية (والعضوية في البرلمان فيما بعد) كآلية لنشر أفكار الجماعة وبث أيديولوجيتها لدى شرائح أوسع من المجتمع»[(٢)].

يشارك الأفراد في الحركات الإسلامية لأسباب مختلفة. وعلى الرغم من أن الدين يشكّل حافزاً محورياً للمشاركة، إلا أنه ليس قوة التحفيز الوحيدة: إذ ينضم البعض من أجل الحصول على مكاسب اجتماعية أو دعم اقتصادي، كالرعاية الصحية أو التعليم المجاني، في حين ينضم آخرون من أجل الحصول على مزايا سياسية ونفوذ. يقول صلاح عبد الحليم ـ وهو عضو في الجماعة في السادسة والثلاثين من عمره ـ إن بعض الأفراد ينضمون إلى الحركة لأغراض اجتماعية، ويشرح قائلاً: «هناك هؤلاء الذين يبحثون عن الصعود الاجتماعي، وآخرون يحتاجون إلى تحسين أوضاعهم المعيشية»[(٣)]. في الواقع، تلعب الحركات الإسلامية في بلدان العالم الإسلامي النامية كأداة للحراك الاجتماعي، بحيث توفر لأعضائها طريقاً يسيراً لتحسين مكانتهم الاجتماعية. ويمزج الإسلاميون حين يقومون بالدعوة بذكاء بين الالتزام الديني والإحساس بالظلم الاجتماعي والسياسي. توصّلت ويكهام إلى أنّ «الدعوة لدى الإسلاميين تضرب على وتر مظالم [الناس]،

---

(٢) Samer S. Shehata, "Political Da'wa: Understanding the Muslim Brotherhood's Participation in Semi-Authoritarian Elections," in: Samer S. Shehata, ed., *Islamist Politics in the Middle East: Movements and Change* (London: Routledge, 2012), p. 120.

(٣) صلاح عبد الحليم، مقابلة مع الكاتب، ٢٨ كانون الأول/ ديسمبر (٢٠١٠).

وتقدم الإسلام كوسيلة للتغيير الجذري للأوضاع التي يعيشون بها»[٤].

وبغض النظر عن الأسباب الرئيسية للمشاركة (مثل المصالح، أو الأخلاق، أو الروحانيات)، تظل الطريقة التي يتم بها اختيار الأعضاء وتجنيدهم وتنشئتهم شديدة الأهمية في إعادة تشكيل هويتهم، ولهذا تولي الحركات الإسلامية اهتماماً بالغاً لعمليات التجنيد. فضلاً عن ذلك، من المهم للغاية أن تسيطر الحركات الإسلامية على عمليات العضوية والتجنيد حين تعمل في ظل الأنظمة القمعية والتسلطية؛ إذ تخضع هذه الحركات لرقابة صارمة من قبل هذه الأنظمة، لذا فهي تراقب الأعضاء المحتملين عن كثب وتتحقق منهم بشكل دقيق قبل أن تقدِم على دعوتهم إلى الانضمام الفعلي إلى الجماعة، وذلك لتجنب الاختراق الأمني. وكنتيجة لذلك، يمكن أن يتطلب الأمر أشهراً، أو حتى سنوات، قبل أن يصبح المرء عضواً كاملاً داخل الجماعة. كما يتعيّن على الأعضاء المحتملين أن يُظهروا درجة عالية من الالتزام والولاء للحركة وقيادتها وأيديولوجيتها، ولذلك يخضعون لعملية مكثفة من التعريف الهوياتي والملاحظة الدقيقة لغرض تعزيز التزامهم وإثبات ولائهم.

يظهر نفوذ الحركات الإسلامية بخاصة لدى الطبقات الوسطى والدنيا في الدول ذات الغالبية المسلمة، حيث تركز استراتيجيات التعبئة والتجنيد على سكان المناطق الريفية والضواحي المحرومة في المدن. لهذا السبب تعتمد الحركات الإسلامية بشكل كبير على الشبكات الاجتماعية من الأصدقاء والجيران والأقرباء من أجل ضم الأعضاء الجدد. ومع ذلك، فإن القدرة على استخدام هذه الشبكات مشروطة بعاملين اثنين، هما: ربط تكتيكات التجنيد بأنشطة الدعوة، وبناء علاقة لصيقة بالأعضاء الجدد والحفاظ عليها؛ إذ لا تتطلب العضوية والانتماء للحركات الإسلامية أن ينفصل الأعضاء عن روابطهم الاجتماعية السابقة[٥]، بل على العكس، تستفيد الحركات الإسلامية من هذه الروابط من أجل اجتذاب أعضاء جدد، بل إن جاذبية الانضمام إلى الحركة الإسلامية غالباً ما تتأتى من حقيقة أنها تمثل جزءاً لا يتجزأ من

---

(٤) Carrie Rosefsky Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt* (New York: Columbia University Press, 2002), p.160.

(٥) المصدر نفسه، ص١٥٢.

النسيج الاجتماعي القائم. ولا تسعى الحركات الإسلامية إلى تعكير صفو هذه العلاقة، بل تصبغها بصبغة أكثر إسلامية. وفي النهاية، يمكن ملاحظة التأثير الذي تحدثه الحركات الإسلامية بشكل أكبر في المجتمعات التي تعرف انقسامات عرقية واجتماعية؛ حيث يمكنها أن توفر شبكات من الأمان والهوية المشتركة التي تتجاوز الولاءات المحلية.

مطاردة الفريسة: استراتيجية التجنيد عند «الإخوان المسلمين»

تتبع جماعة الإخوان المسلمين استراتيجية ذكية وفعّالة للتجنيد، وهي ما أسميها «مطاردة الفريسة». تقوم هذه الاستراتيجية على عملية تفاعلية وديناميكية بين القائم بالتجنيد أو ما يمكن أن نعتبره (الصيّاد)، والعضو المحتمل، وهو ما يمكن أن نعتبره (الفريسة). خلال هذه العملية، يحاول الأول ولوج الحياة الشخصية للثاني والبدء في عملية تغيير نفسي وفكري له بشكل متدرج، حتى ينتهي به إلى الانضمام إلى الجماعة. ويختلف الوقت الذي تستغرقه هذه العملية باختلاف الأفراد، لكن القائم بالتجنيد يطوق الفريسة بذكاء باللغة والرموز والمعايير الإسلامية، كما يستغل تديّن الفرد وقيمه المحافظة لغرض تسهيل عملية التلقين.

يستغل الإخوان وسائل مختلفة من أجل تنفيذ هذه الاستراتيجية، وأنجع هذه الوسائل تتم عبر الشبكات الاجتماعية، مثل دوائر القرابة والأصدقاء. تستهدف الحركة الأفراد في المدارس ومواقع العمل والجامعات والأحياء. ومع الوقت تتعرض الفريسة (العضو المحتمل) لكمٍّ هائل من التأثيرات النفسية والوجدانية والدينية، والتي تسهل من عملية التجنيد. من جهة أخرى، يتحمل المضطلعون بعملية التجنيد خلال هذه المرحلة عبئاً هائلاً جراء الجهد الذي يبذلونه حتى لا يفصحوا عن انتمائهم للحركة؛ ففي بداية عملية التجنيد يركز القائمون بالتجنيد على بث القيم والأخلاق الإسلامية بين شبكاتهم، وبعد فترة وجيزة، يبدؤون ببث أيديولوجية الجماعة في رسالتهم الدعوية المحملة تدريجياً. وهؤلاء الذين يظهرون تعاطفاً واهتماماً بقضية الإخوان يصبحون أعضاء محتملين بها. وبمجرد معرفتهم، يلازمهم المضطلعون بعملية التجنيد بلا كلل إلى أن ينضموا رسمياً إلى الحركة؛ لتبدأ بعد ذلك عملية

تجنيد أخرى. تكون الرسالة الأساسية في هذه المرحلة هي كيف يصبح المرء مسلماً صالحاً.

دعاة مضطلعون بالتجنيد

استراتيجية التجنيد في جماعة الإخوان هي جزء لا يتجزأ من أنشطتها الدعوية. يقول الشيخ عبد الخالق الشريف، مسؤول قسم نشر الدعوة في الجماعة: «لم يؤسّس الإخوان لشيء إلا للدعوة»[٦]، ويلفت الانتباه إلى أن الإخوان لديهم مئة وأربعون مدرسة دعوية وأكثر من خمسة وأربعين داعية تخرجوا في الأزهر الشريف وفي مؤسسات تعليمية أخرى[٧]. وتمثل الدعوة أداة رئيسية لتجنيد الأعضاء الجدد: فالأفراد لا ينضمون إلى الجماعة نتيجة نشاطها السياسي والاجتماعي فحسب، ولكن أيضاً بفضل الدعوة وأنشطة التواصل الأخرى. كما أن الدعاة يعملون كمضطلعين بعملية التجنيد، فينشرون قضية الجماعة وأيديولوجيتها[٨]. وقد أصبحت الدعوة بسبب قمع الدولة والرقابة الأمنية الوسيلة الوحيدة لتواصل الجماعة مع قواعدها الانتخابية. ومن خلال الدعاة يمكن للإخوان أن يحافظوا على نفوذهم بين المنظمات الإسلامية الأخرى، ولذلك يحرصون على الالتزام بالقيم الإسلامية في نشاطهم الدعوي والظهور بأفضل صورة. ومن الجدير بالذكر أن الدعاة حين يتواصلون مع أعضاء محتملين من خلال الدعوة، يميلون إلى تأطير تفاعلاتهم باسم الإسلام لا باسم الإخوان، لأن الدعوة بالنسبة إلى الإخوان المسلمين هي واجب ديني يجب على كل عضو تأديته. ووفقاً للشريف، يجب على كل عضو أن يتصرف كداعية في أسرته، وبين أصدقائه، ومع زملائه في العمل[٩].

---

(٦) عبد الخالق الشريف، مقابلة مع الكاتب، ٥ نيسان/ أبريل ٢٠١٢.

(٧) أغلقت الحكومة المصرية معظم هذه المؤسسات التعليمية والمدارس عقب الانقلاب العسكري الذي تم في تموز/ يوليو ٢٠١٣.

(٨) بحسب التقليد، كان على الدعاة أن يتحصلوا على تعليم ديني ومعرفة رفيعة. ومع ذلك، كان معظم الدعاة في الحركات الإسلامية من المهنيين (مثل المدرسين، والمحامين، والمهندسين) الذين لم يتلقوا تعليماً دينياً استثنائياً. لم ترتبط الدعوة لديهم بالدين بشكل مباشر، لكنها كانت لبناء أعضاء فاعلين يمكنهم تغيير المجتمع.

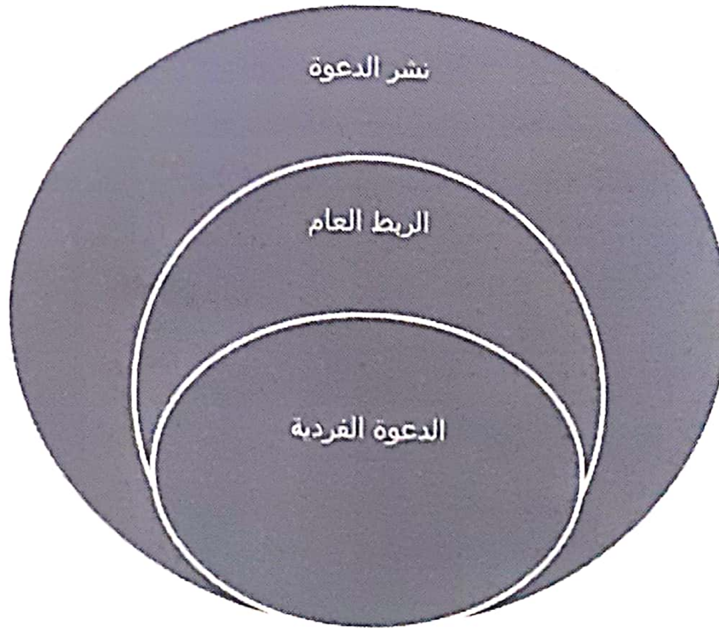
(٩) عبد الخالق الشريف، مقابلة مع الكاتب، ٥ نيسان/ أبريل ٢٠١٢.

مراحل التجنيد: الدوائر المركبة

تضم استراتيجية التجنيد لدى الإخوان مراحل متمايزة، لكنها مترابطة، ينتج عنها ما يمكن تسميته بـ «مفعول الموجات»، إذ تؤدي كل مرحلة إلى المرحلة التي تليها بشكل منتظم. تنبع هذه العملية من النموذج الدعوي الذي شيده حسن البنا، والذي يؤكد على ثلاث مراحل رئيسية لتجنيد الأعضاء، هي: ١ ـ نشر أيديولوجية الجماعة والدعوة إليها، ٢ ـ تحديد الأعضاء المحتملين واختيارهم وتجنيدهم، ٣ ـ اتباع أيديولوجية الجماعة وغرسها وتطبيق أنظمتها في الحياة اليومية(١٠). ووفقاً للبنا، يجب أن يتم تنفيذ هذه المراحل بصرامة. فمراحل التجنيد هي بداية طريق طويل نحو العضوية الكاملة في الإخوان؛ لذا فهي تعكس تعقد عملية التجنيد وصعوبتها. من جهة ثانية، ليست هذه المراحل جامدة أو شديدة التحديد عند التطبيق، فعلى الرغم من ميل الدعاة إلى اتباع الخطوات الواردة في نموذج البنا بدقة، يختلف شكل التجنيد حالياً بناءً على رد فعل الفرد ومدى استعداده لتبني أيديولوجية الحركة.

الشكل الرقم (٤ ـ ١)

مراحل استراتيجية التجنيد عند الإخوان المسلمين



(١٠) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار الدعوة، ٢٠٠٢)، ص١٧٨.

توجد ثلاث مراحل، هي: ١ ـ نشر الدعوة، والتي تهدف للوصول إلى المجتمع بشكل عام، ٢ ـ الربط العام، والتي تستهدف دائرة ضيقة من الأفراد الذين هم على تواصل مع المضطلع بالتجنيد، ٣ ـ الدعوة الفردية، التي تركز على الأعضاء المحتملين. هذه المراحل يوضحها الشكل الرقم (٤ ـ ١).

أولاً: نشر الدعوة

هذه المرحلة هي الأوسع، إذ يحاول المضطلعون بالتجنيد الوصول إلى الجمهور في عمومه. والغاية الرئيسية من هذه المرحلة هي نشر أفكار الجماعة بين الناس عامة، تطبيقاً لما يراه البنا من ضرورة نشر أيديولوجية الإخوان في المناطق الحضرية والريفية على حد سواء[١١]. إن أهداف هذه المرحلة مزدوجة: بناء الصلة الأولية بين المضطلعين بالتجنيد والناس من جهة، ودحض الصور النمطية السلبية التي يروجها النظام أو خصوم الإخوان السياسيون أو الدينيون عن الجماعة من جهة أخرى. يقول إسلام أحمد ـ وهو شاب إخواني في الثامنة والعشرين من العمر ـ: «في هذه المرحلة نسعى لتحسين صورة الإخوان بين الناس، ولا نطلب منهم الانضمام إلى الحركة. إنها مهمتنا الرئيسية»[١٢]. تطلق هذه المرحلة المستوى الأول من التواصل بين الإخوان والعالم الخارجي، وتهدف لإعادة رسم صورة الإخوان بين الناس. ووفقاً لمصطفى مشهور، المرشد العام الخامس للجماعة، تقرّب هذه المرحلة الناس من قضية الإخوان، ويجب على الدعاة أن يقوموا بها بكل جدية وإخلاص[١٣]. أما البرامج التي تُستخدم من أجل تحقيق أهداف هذه المرحلة فتتضمن الحملات الإعلامية، والخطب في المساجد، والمحاضرات العامة. وفي هذه المرحلة يميل الدعاة إلى الإبقاء على علاقتهم بالحركة قيد الكتمان؛ فهم يقدمون أنفسهم بوصفهم مسلمين صالحين وليس أعضاء في جماعة الإخوان؛ ولذلك فهم يؤكدون على أنهم يقدمون هذه الخطب والمحاضرات أو يقومون بالأنشطة الاجتماعية خدمة للإسلام.

---

(١١) في رسالة المؤتمر الخامس، أكد البنا على ضرورة نشر أيديولوجية الإخوان في كل أنحاء البلاد في القرى والمدن (المصدر نفسه، ص١٢٠).

(١٢) إسلام أحمد، مقابلة مع الكاتب، ١١ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

(١٣) مصطفى مشهور، **الدعوة الفردية** (القاهرة: دار عمار، ١٩٩٠)، ص٢٢.

ثانياً: الربط العام

المرحلة الثانية من مراحل استراتيجية التجنيد عند الإخوان هي مرحلة الربط العام، وهي تتبع ما سمّاه حسن البنا «نشر الفكرة»، أو نشر رسالة الإخوان بين الناس[١٤]. وفي هذه المرحلة ينتقل نطاق التجنيد من المجتمع الأوسع إلى استهداف قطاعات وشرائح أكثر تحديداً. تتضمن هذه القطاعات الأعضاء المحتملين الذين يعبرون عن تعاطفهم مع قضية الإخوان. يعرّف كلاانديرمانز وأويغيما المشاركين المحتملين في الحركات الاجتماعية بوصفهم «هؤلاء الذين يتخذون موقفاً إيجابياً تجاه حركة اجتماعية معينة»[١٥]. فهؤلاء الذين يقبلون أيديولوجية الجماعة ويتماهون مع قضيتها يصبحون هدفاً لنشاط المضطلعين بالتجنيد. وبمجرد تحديد الأفراد المهتمين بالحركة، يتم اتباع نمط جديد من الفعل بهدف ترسيخ تعاطفهم مع الحركة وتقوية ارتباطهم بها. لهذه الغاية، يعمل المضطلع بالتجنيد على ولوج المجالات الخاصة في الحياة اليومية للأفراد من خلال رسائل بسيطة عن أيديولوجيا الجماعة وأهدافها. ويُبنى هذا الربط عبر تكتيكات متعددة، كتنظيم المسابقات الرياضية والمخيمات وتقديم الهدايا وتوزيع المنشورات. ويقول شريف أيمن ـ وهو إخواني سابق في السادسة والعشرين من عمره ـ إن هذه التكتيكات تخلق علاقة وثيقة بين الأعضاء المحتملين والمضطلعين بالتجنيد في الجماعة[١٦].

ويتم تحديد الشريحة المستهدفة في هذه المرحلة من بين الشبكات الاجتماعية القريبة، كالعائلة والأقارب والأصدقاء والجيران وزملاء العمل. هذه الشبكات غير الرسمية تسهل من عمليات التجنيد والتعبئة في الجماعة على المستوى القاعدي. يقول كل من كلاانديرمانز وأويغيما: «تحدد الشبكات ما إذا كان الأشخاص سيصبحون أهدافاً لمحاولات التعبئة؛ فكلما امتدت الشبكات المرتبطة بالحركة داخل تنظيمات أخرى، ازدادت أعداد

---

(١٤) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص١٧٩.

(١٥) Bert Klandermans and Dirk Oegema, "Potentials, Networks, Motivations and Barriers: Steps towards Participation in Social Movements," *American Sociological Review*, vol. 52, no. 4 (1987), p. 519.

(١٦) عبد الخالق الشريف، مقابلة مع الكاتب، ٥ نيسان/أبريل ٢٠١٢.

الأشخاص المعرَّضين لمحاولات التعبئة»[١٧]. ويبذل المضطلعون بالتجنيد جهدهم ليتمكنوا من ولوج هذه الشبكات وبناء علاقات ودية مع الأعضاء المحتملين، كما يستفيدون من علاقات الصداقة والقرابة بكثافة لأجل تجنيد أعضاء جدد مثلما يوضح إسلام أحمد: «في هذه المرحلة يركز الدعاة على أقاربهم وعائلاتهم ويحاولون إقناعهم بقبول رسالة الإخوان»[١٨].

ثالثاً: الدعوة الفردية

الدعوة الفردية هي أهم مراحل عملية التجنيد عند الإخوان المسلمين؛ فبعد تحديد الأعضاء المحتملين يبدأ القائمون بالتجنيد بالدعوة إلى أيديولوجية الجماعة ويصبحون أكثر وضوحاً بشأن أهدافها. هذه المرحلة هي أيضاً في قلب استراتيجية التعبئة التي شيدها حسن البنا، إذ كتب يقول: «في هذه المرحلة علينا أن نختار المتعاطفين، وأن نعد الجنود، وأن نحشد المؤيدين من بين هؤلاء الذين اختيروا في المراحل السابقة»[١٩]. وعند هذه النقطة يكشف المضطلعون بالتجنيد عن انتمائهم للحركة لأول مرة، ويركزون اهتمامهم على إعادة صياغة طرائق التفكير والتصورات لدى الأعضاء المحتملين. ولأجل ذلك سيصبحون أكثر انخراطاً في عملية بناء المعنى وإنتاج الرموز بهدف إقناع الأفراد بالانضمام إلى الحركة. وتمهد هذه المرحلة الطريق لعضوية فاعلة في الإخوان، ففيها يبني المضطلعون بالتجنيد علاقات قوية مع الأعضاء المحتملين ويعرفونهم على نظام القيم في الجماعة وأنظمتها. تكتمل العملية عندما تُظهر الفريسة اهتماماً متزايداً وتقع بين يدي الصياد.

تولي الحركات الإسلامية اهتماماً خاصاً بالدعوة الفردية لدورها المهم في عملية التجنيد؛ على سبيل المثال، يعرّف عبد الحليم الكناني - وهو من القيادات الوسطى في الإخوان وأحد منظّري التجنيد داخل الجماعة - الدعوة الفردية على أنها «اتصال مباشر وشخصي بين شخصين اثنين: الداعية الذي يسعى للتأثير في الناس، والشخص المستهدَف الذي يجب أن يتغير ليصبح

---

(١٧) Klandermans and Oegema, Ibid., p. 520.

(١٨) إسلام أحمد، مقابلة مع الكاتب، ١١ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

(١٩) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص١٧٩.

مسلماً صالحاً»[٢٠]. يفصّل تعريف الكناني ثلاثة عناصر رئيسية في استراتيجية التجنيد في الجماعة: **أولاً**، يرسم التعريف خطاً مباشراً بين المضطلع بالتجنيد من الإخوان والعضو المحتمل؛ **ثانياً**، يوضح بجلاء أن الهدف من هذا الاتصال هو تغيير تصورات العضو ورؤاه؛ **ثالثاً**، إن هذه العملية تتم باسم الإسلام، وهو ما يعطيها قوة رمزية هائلة.

إضافة إلى ذلك، يجب على الأعضاء الذين يسعون ليكونوا أكثر انخراطاً في أنشطة الدعوة الفردية أن يظهروا مهارات خاصة وسمات معينة ما دامت هذه الأنشطة تُعدّ واجباً دينياً. يعتقد علاء محرم - وهو أحد مسؤولي التجنيد في الإخوان - أنه يتعين أن تتوفر ثلاثة شروط في المضطلعين بالتجنيد حتى يتمكنوا من المشاركة في الدعوة، وهي: الرغبة، والقدرة، والفهم[٢١]. وكل عنصر من هذه الثلاثة ينقسم إلى جانبين اثنين: لجهة الرغبة، يجب على الداعية أن يتحلى بالحماس والحافز لنشر الدعوة الإسلامية؛ ولجهة القدرة، عليه أن يتحلى بالمعرفة والمهارات اللازمة لذلك؛ أما لجهة الفهم، فعليه أن يفهم البيئات الداخلية والخارجية التي يمكنها أن تؤثر في أنشطة الدعوة يقول الشريف: «إن على الدعاة. أن يكونوا شغوفين، واسعي الاطلاع، أهلاً للثقة، صبورين، حكماء، عقلانيين، أقوياء الحجة، وقادرين على الوصول للآخرين»[٢٢].

مراحل الدعوة الفردية

يمكن النظر إلى الدعوة الفردية باعتبارها الخطوة الأخيرة لانضمام الفرد إلى الجماعة؛ فخلال هذه المرحلة يخضع العضو المحتمل للتلقين والملاحظة من قِبل المضطلع بالتجنيد، ومن ثَمَّ يجب أن يتسق سلوكه ومواقفه مع لوائح الجماعة وأنظمتها. ولا يحدث هذا التحول في سلوك العضو المحتمل مرة واحدة، بل يتطور بالتدريج ومن خلال بناء علاقة لصيقة

---

(٢٠) عبد الحليم الكناني، **الدعوة الفردية بين النظرية والتطبيق** (القاهرة: دار اقرأ، ٢٠٠٧)، ص١٥.

(٢١) «علاء محرم: الوسائل الحديثة ضرورة للدعوة الفردية»، حوار علاء عباد، موقع «الإخوان المسلمون»، ١٥ شباط/ فبراير ٢٠١٢،
<http://www.ikhwanonline.com/new/Article.aspx?ArtID=69083&SecID=0>.

(٢٢) شريف أيمن، مقابلة مع الكاتب، ١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.

بالداعية. يقدم مشهور خطة عملية مفصلة وواضحة لكي يتبعها المضطلعون بالتجنيد أثناء قيامهم بمهمة الدعوة الفردية. **أولى** هذه المراحل هي تحديد العضو المحتمل، وعند هذه النقطة يبني الداعية علاقة شخصية مع العضو المحتمل عبر وسائل متنوعة، كالهدايا والزيارات المنزلية المتبادلة والاتصالات الهاتفية. مهمة الداعية أن يحدد الأفراد المحتمل اهتمامهم باعتناق فكر الإخوان. بمجرد رصد العضو المحتمل، يقوم الداعية بالولوج إلى فضائه الخاص وتطويقه بالرموز والاصطلاحات الإسلامية. وفقاً لمشهور، يمكن لهذه المرحلة أن تستغرق من ثلاثة أسابيع إلى أربعة.

المرحلة الثانية هي تشجيع القيم الإسلامية في نفس العضو المحتمل. الانتقال إلى هذه المرحلة يعني انتقال الداعية من المستوى الشخصي إلى المستوى الديني؛ إذ يعمل الدعاة على إرشاد الأعضاء المحتملين للقيام بواجباتهم الدينية، كالصلاة وتلاوة القرآن والصدقات. الهدف الرئيس في هذه المرحلة هو تفعيل عملية التحول في التصورات والسلوكيات. يصف شريف أيمن تجربته الشخصية قائلاً: «لقد شعرت كما لو كنت أبدأ حياةً جديدة، أو كما لو أنني أولد من جديد»(٢٣). يستخدم الدعاة وسائل مختلفة من أجل تحقيق هذا الهدف، مثل الشرائط الصوتية ومقاطع الفيديو والكتب. ويقترح مشهور مدةً من أربعة أسابيع إلى ستة للفراغ من هذه المرحلة.

في **المرحلة الثالثة** يصبح الهدف من الدعوة الفردية هو غرس فكرة شمولية الإسلام لدى العضو المحتمل. وهنا يربط الدعاة الفكر بالممارسات؛ وهذا يعني التركيز على الطريقة التي يتصرف بها العضو المحتمل كمسلم صحيح في حياته اليومية. ولتحقيق أهداف هذه المرحلة، يقترح مشهور أن يعمد الدعاة إلى قراءة كتابين: «**شمولية الإسلام**» ليوسف القرضاوي، و«**ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**» لـ (أبو الحسن الندوي). ويجب أن تستمر هذه المرحلة لشهر واحد، وتنتهي عندما ينتقل العضو المحتمل من استيعاب القيم الإسلامية واستبطانها إلى تطبيقها في حياته اليومية.

أما **المرحلة الرابعة** فهي «وجوب العمل للإسلام»، وتركز على تفعيل

---

(٢٣) شريف أيمن، مقابلة مع الكاتب، ١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.

الهوية السياسية للأعضاء المحتملين. ويوضح مشهور أن هذه المرحلة تحدث بزيادة معرفتهم بما يواجهه المسلمون من محن في أرجاء العالم. يقوم الهدف الرئيسي للدعاة في هذه المرحلة على تنشيط الحس الإسلامي لدى الأعضاء المحتملين. يقول مشهور: «يجب أن يصبح الشخص المستهدَف متعاطفاً مع المسلمين حول العالم، في فلسطين والشيشان وكشمير وغيرها، وأن يصبح راغباً في مساعدتهم ومساندتهم»[٢٤]. وتتنوع الوسائل المستخدمة في هذه المرحلة بين الصحف والمؤتمرات والكتب التي تظهر المآسي التي يعاني منها المسلمون على صعيد العالم. كما تتضمن هذه المرحلة أيضاً إعداد العضو المحتمل للانتقال من السلبية إلى الفعل الإيجابي.

ويلقي مشهور الضوء على أربع علامات تثبت أن هذه المرحلة قد انتهت بحيث يمكن للمضطلعين بالتجنيد عندها الانتقال إلى الخطوة التالية، وهي: ١ ـ أن يصبح الشخص المستهدف أكثر اهتماماً وتعاطفاً بقضايا المسلمين الآخرين، ٢ ـ وأن يتبرع بالمال من أجل دعم القضايا الإسلامية، ٣ ـ وأن يصبح أكثر نشاطاً في علاقته بالعائلة والأصدقاء والمجتمع، ٤ ـ وأن يبدأ في الدعوة وتجنيد أعضاء آخرين. ويحدد مشهور عدداً من رسائل البنا تساعد الدعاة في حث الأعضاء المحتملين على العمل من أجل الإسلام. ويُتوقع أن تستمر هذه المرحلة شهراً واحداً، اعتماداً على الوقت اللازم لغرس الحس النضالي في نفس الفرد.

المرحلة الخامسة من الدعوة الفردية هي مرحلة العمل الجماعي. فبعد توضيح أهمية العمل الجماعي في تحقيق الغايات الكبرى في الجماعة، تصبح مهمة الدعاة الرئيسية هي إقناع الأعضاء المحتملين بالمشاركة في أنشطة الجماعة، ومنها المشاركة في المظاهرات والانتخابات. وفقاً لمشهور، يؤكد الدعاة على أهمية بناء الدولة الإسلامية كهدف نهائي للمسلمين. ومع ذلك، يرسم مشهور رابطاً دقيقاً بين تحقيق هذا الهدف والانضمام إلى الإخوان: «لأن بناء الدولة الإسلامية هو واجب على المسلمين جميعاً، فإن السبيل الوحيد لذلك هو الانضمام إلى حركة أو جماعة»[٢٥]. كما يلقي الضوء على خمسة معايير يجب على الإخوان أن

---

(٢٤) مشهور، **الدعوة الفردية**، ص٢٤.

(٢٥) المصدر نفسه، ص٢٥.

يلزموا أنفسهم بها، وهي: الطاعة، الأخوة، الحذر، التضحية، الاستقامة.

إن الهدف الأساسي في هذه المرحلة هو خلق عضو منضبط يكرس حياته من أجل قضية الإخوان. ويقترح مشهور هنا قراءات تتضمن كتب فتحي يكن، مثل: «**ماذا يعني انتمائي للإسلام؟**»، «**بين العمل الفردي والعمل الجماعي**»، و«**الطريق إلى الإخوان المسلمين**»[٢٦]. ويقدر أن تستمر هذه المرحلة لشهر واحد تقريباً.

المرحلة الأخيرة من الدعوة الفردية هي الطلب من العضو المحتمل الانضمام رسمياً إلى الإخوان المسلمين. يوضح مشهور أن الهدف الرئيسي من هذه المرحلة هو إقناع الشخص المستهدف أن جماعة الإخوان المسلمين هي الحركة الاسلامية الوحيدة التي يتعين عليه الانضمام إليها:

> عليك [الداعية] أن تقنع الأعضاء المحتملين أن الحركة التي يجب أن ينضموا إليها هي الحركة التي تظهر فيها ست سمات: ١ ـ تتبع طريق الرسول ﷺ وتسعى لبناء الدولة الإسلامية، ٢ ـ تؤمن بشمولية الإسلام، ٣ ـ لديها فروع في كل أرجاء العالم، ٤ ـ لديها خبرة دولية في التعامل مع القضايا الكبرى، ٥ ـ حركة معتدلة وسلمية، ٦ ـ حركة منظمة تنظيماً جيداً[٢٧].

ولتسهيل قرار الانضمام إلى الإخوان على العضو المحتمل، يقترح مشهور المزيد من رسائل البنا، مثل **رسالة المؤتمر الخامس**، و**الإخوان المسلمون تحت راية القرآن**، وكُتب مثل «**في آفاق التعاليم**» لسعيد حوى.

تلعب الدعوة الفردية، بفضل خلق الرابطة الشخصية والوثيقة بين الحركة والأعضاء المحتملين دوراً كبيراً في تمكين الإخوان من اجتذاب الأعضاء الجدد وتجنيدهم؛ إذ شدد عدد كبير ممن تحدثنا إليهم على الدور الذي لعبته الدعوة الفردية في صياغة قرارهم بالانضمام إلى الإخوان؛ فمثلاً، انضم شريف أيمن إلى الجماعة بعد مشاركته في أنشطة عقدتها الجماعة بالقرب من

---

(٢٦) شغل فتحي يكن منصب الأمين العام للجماعة الإسلامية في لبنان، وكان قائداً مؤثراً، كتب العديد من الكتب والرسائل التي انتشرت بين الإسلاميين.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٢٧.

محل سكنه. يقول أيمن: «تخلق الدعوة الفردية علاقة قوية ووثيقة بين الحركة والأعضاء الجدد الذين يتصرفون كإخوة»[٢٨].

وكما يوضح الجدول الرقم (٤ ـ ١)، تتبع الدعوة الفردية نظاماً مضبوطاً ومعقداً من التواصل والتلقين الذي يدوم لأشهر، بل وحتى لسنوات. لكنّ هناك عدداً من النقاط التي يجدر ذكرها في هذا الإطار: **أولاً**، المدى الزمني لهذه المراحل ليس ثابتاً، وتحدده استجابة الأعضاء المحتملين وقدرات الدعاة ومهاراتهم في إقناعهم بالانضمام إلى الحركة؛ ومن ثَمّ، فيمكن أن يستغرق الأمر وقتاً أطول عند بعض الأفراد قبل أن يصبحوا أعضاء فاعلين في الجماعة. **ثانياً**، يتم تنفيذ مراحل الدعوة الفردية بشكل متدرج حتى يتآلف الأعضاء المحتملون مع أيديولوجية الجماعة وأنظمتها؛ وإلى أن يصل الأشخاص المستهدَفون إلى العضوية الكاملة، سيخضعون للملاحظة الدقيقة والمنتظمة التي تشكل جوهر الاستراتيجية التي يتبعها المضطلعون بالتجنيد. **ثالثاً**، وربما الأكثر أهمية، أنه في العديد من الحالات لا يعرف الأعضاء المحتملون بشأن هذه المراحل إلا بعد أن يصبحوا أعضاء كاملي العضوية، فهم في الواقع ينتقلون من مرحلة إلى أخرى من دون إدراك الفرق بين كل منها. **رابعاً**، تصبح القوة الرمزية للدعوة الإسلامية مصدر إلهام للأعضاء المحتملين وتعزز من التزامهم الديني، مما يدفع المضطلعين بالتجنيد إلى بذل جهدهم لتحقيق الاتساق بين سلوكهم وأنشطتهم وبين القيم والتعاليم الإسلامية بهدف اكتساب ثقة الأعضاء المحتملين وإقناعهم، في النهاية بالانضمام إلى الحركة.

في المجمل، تعمل الدعوة الفردية كمختبر للأعضاء المحتملين، فهي تغرس أيديولوجية الحركة ومعاييرها في نفوس من يتم تجنيدهم، وتعدّهم لتولي مسؤولية المشاركة في أنشطة الإخوان الاجتماعية والسياسية. وكما سنوضح في الفصل الخامس، يمر الأعضاء بعد انضمامهم إلى الجماعة بعملية أخرى من التعريف الهوياتي بهدف ترسيخ هويتهم الجديدة كأعضاء في جماعة الإخوان.

---

(٢٨) شريف أيمن، مقابلة مع الكاتب، ١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.

الجدول الرقم (٤ ـ ١)

مخطط الدعوة الفردية لمصطفى مشهور

المرحلة	الهدف	الوسائل	المدى الزمني	المخرجات
الاختيار والتعارف	اختيار الأعضاء المحتملين	التواصل الشخصي، الهدايا، الزيارات المنزلية، المكالمات الهاتفية...	٣ أسابيع	تعريف المدعو على فكر الإخوان
إيقاظ الإيمان المخدر	خلق حسّ بالالتزام الديني وتحفيز سلوك أخلاقي في الحياة اليومية	الشرائط الإسلامية، ومقاطع الفيديو، المنشورات...	شهر واحد	تحويل السلوك والمواقف تجاه الإخوان
زرع مفهوم شمولية الإسلام	زرع الأيديولوجية الإسلامية في عقلية المدعو	الكتب الإسلامية والهدايا	شهر واحد	اتباع الإسلام في الحياة اليومية
وجوب العمل للإسلام	تسييس الأعضاء المحتملين	المحاضرات والمؤتمرات والأنشطة العامة والدينية...	٦ أسابيع أو أكثر	تشجيع الشعور الإسلامي والصلة بالقضايا الإسلامية
وجوب العمل الجماعي	خلق حس من المسؤولية والالتزام بين المدعوين	المظاهرات، المعسكرات، الانتخابات...	شهر واحد	إعادة صياغة شخصية العضو المحتمل ليصبح أكثر نشاطاً والتزاماً
اختيار الجماعة	تشجيع المدعو على الانضمام إلى جماعة إسلامية	اللقاءات الأسبوعية والاجتماعات مع القادة والمسؤولين	شهر واحد	العضوية الكاملة في الإخوان

هذا الجدول مستمد من شرح كتاب **الدعوة الفردية لمصطفى مشهور**،
<http://www.daawa-info.net/books1.php?parts = 168>.

لا جدال في الأهمية التي تمثلها الشبكات الاجتماعية في التعبئة وتوليد العمل الجماعي؛ فالشبكات الاجتماعية تمكّن الحركات الاجتماعية من تخصيص الموارد، وتجنيد الأعضاء الجدد، وتوليد العمل الجماعي. ووفقاً لـ (فلورنس باسي)، تقوم الشبكات الاجتماعية بثلاث وظائف أساسية، وهي: ١ - توفر فرص المشاركة للأفراد (وهي وظيفة بنيوية)، ٢ - وتصوغ التفضيلات قبل قرار الفرد الانضمام إلى حركةٍ ما (وظيفة صياغة القرار)، ٣ - التنشئة الاجتماعية وبناء هويات الأفراد (وظيفة ثقافية)[٢٩]. تستفيد جماعة الإخوان من أنواع مختلفة من الشبكات الاجتماعية، كشبكات القرابة والصداقة والمناسبات الاجتماعية والدينية، من أجل توسيع قاعدة مؤيدي الجماعة، كما تزدهر في مختلف الأماكن، كالمدارس والجامعات والمساجد. وباعتبارها حركة اجتماعية كبرى تستهدف الأفراد من مختلف الطبقات الاجتماعية، تتبنى الجماعة تكتيكات فريدة للتواصل والتجنيد، ولها لجان مختلفة للتواصل مع مختلف الشبكات الاجتماعية؛ فمثلاً، في كل منطقة هناك لجنة البراعم المسؤولة عن جذب صغار السن وتجنيدهم. يتذكر عبد الرحمن عياش، عضو شاب سابق في الجماعة، كيف تم تجنيده في سن الثامنة من خلال لجنة مسؤولة عن «أنشطة الأشبال» في منطقته[٣٠]. لدى الجماعة أيضاً قسم خاص يُدعى مكتب الطلبة، مسؤول عن جذب الطلاب في المدارس الثانوية والجامعات؛ تم تجنيد شريف أيمن مثلاً من خلال أحد أنشطة مكتب الطلبة في جامعته[٣١]، والعديد ممن تحدثنا إليهم أكدوا أهمية الدور الذي يلعبه مكتب الطلبة في اجتذاب الأعضاء الجدد. ويستخدم الإخوان وسائل مختلفة لنشر رسالة الجماعة بين طلاب الجامعات، تتضمن توزيع الملصقات والمنشورات، وتقديم الدعم المادي للطلاب الفقراء خاصة القادمين من المناطق الريفية، والتنافس في انتخابات اتحادات الطلبة.

---

(٢٩) Florence Passy, "Socialization, Connection, and the Structure/Agency Gap: A Specification of the Impact of Networks on Participation in Social Movements," *Mobilization*, vol. 6, no. 2 (2001), pp. 173-192.

(٣٠) عبد الرحمن عياش، مقابلة مع الكاتب، ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.

(٣١) شريف أيمن، مقابلة مع الكاتب، ١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.

تاريخياً، تمكنت الجماعة من توسيع شبكتها من خلال هذا المكتب خلال الثلاثينيات والأربعينيات، خاصة في القاهرة والإسكندرية. خلال تلك المرحلة، كانت الجامعات من بين المراكز الأكثر نشاطاً للاحتجاج ضد السلطات البريطانية والحكومة المصرية على السواء. لكن هذا الدور الذي لعبه الإخوان المسلمون في الجامعات تضاءل خلال الخمسينيات والستينيات كنتيجة مباشرة لقمع عبد الناصر للحركة. ثم استطاعت الجماعة في السبعينيات والثمانينيات إعادة بناء التنظيم بفضل حضورها القوي في الجامعات؛ فالعديد من القيادات، أمثال عبد المنعم أبو الفتوح(٣٢)، وعصام العريان، وحلمي الجزار، ومحمد حبيب، وأبو العلا ماضي، وخالد داوود، كانوا أعضاء نشطين في الجامعات المصرية خلال السبعينيات.

تستفيد الجماعة أيضاً من علاقات القرابة بهدف اجتذاب الأعضاء الجدد. عمار البلتاجي، نجل القيادي الإخواني المعروف محمد البلتاجي - وعمره كان ثلاثة وعشرين عاماً عند إجراء هذه الدراسة - يقول إنه وُلد إخوانياً هو وبقية أفراد عائلته(٣٣). كما تعمل جماعة الإخوان على توسيع شبكات القرابة والعائلات الخاصة بها من خلال علاقات المصاهرة والروابط الشخصية، ويظهر ذلك في حالات العديد من القيادات الذين يرتبطون بعلاقات مصاهرة تقوي التزامهم تجاه الحركة؛ فخيرت الشاطر على سبيل المثال، العقل الاستراتيجي في الجماعة ورجل الأعمال المعروف، هو زوج أخت محمود غزلان، المتحدث الرسمي السابق باسم الجماعة، أما المرشد السابق محمد مهدي عاكف فهو نسيب محمود عزت، الأمين العام السابق للجماعة ونائب المرشد.

أنشأ الإخوان أيضاً شبكة واسعة من الأقرباء والأصدقاء الذين يبنون علاقاتهم على الأيديولوجية والروابط الشخصية؛ فمثلاً، يختار العديد من

---

(٣٢) عبد المنعم أبو الفتوح هو قيادي شهير ساهم في إعادة تأسيس الإخوان في السبعينيات عقب سجن مؤسسي الجماعة وقياداتها في الخمسينيات والستينيات. فُصل أبو الفتوح من الجماعة عام ٢٠١١ بعد قراره الترشح لرئاسة الجمهورية بعد اندلاع ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير. للمزيد عن دوره اقرأ: حسام تمام، محرر، **عبد المنعم أبو الفتوح: شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر ١٩٧٠ - ١٩٨٤**، تقديم طارق البشري (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٠).

(٣٣) عمار البلتاجي، مقابلة مع الكاتب، ٢٨ آذار/ مارس ٢٠١٢.

الأعضاء زوجاتهم من عائلات إخوانية[٣٤]، فالزواج من عائلة إخوانية يخدم أيضاً أحد أهداف الجماعة الكبرى، وهو بناء المجتمع المسلم. ويعكس هذا ما سميناه «مفعول الموجات» الذي يساعد الإخوان على توسيع حدود الجماعة ومد شبكاتها التنظيمية والاجتماعية. ويحث صبحي صالح، القيادي البارز في الجماعة، شباب الجماعة على الزواج من الأخوات وتجنب الزواج من غير الإخوانيات، ويقول إن الزواج من خارج الجماعة قد يؤثر سلباً على الإخوان ويؤخر تحقيق الجماعة لأهدافها. ويقول حسام تمام، الخبير البارز في شؤون الإخوان، بأن الحركة تخلق مجتمعها الخاص من خلال علاقات الزواج والمصاهرة، ويجادل بأن الإخوان مجتمع داخل المجتمع الأكبر حين يقول: «يخلق الإخوان مجتمعهم الخاص داخل المجتمع، فيه يمكن للعضو أن يعيش ويتعلم ويصادق ويتزوج ويجد عملاً وأن يصبح أكثر انخراطاً في السياسة داخل البيئة الإخوانية»[٣٥].

يتم التجنيد أيضاً من خلال تأثير علاقات القرابة؛ يقول محمد أيوب، العضو السابق في الجماعة والبالغ من العمر اثنتين وثلاثين سنة: إنه انضم إلى الإخوان من خلال عمه الذي كان عضواً عاملاً في الحركة، ويصف طريقه نحو الجماعة بأنه «شأن عائلي من خلاله كان عمي يصطحبني إلى المسجد ويقدمني إلى أقران لي في نفس عمري عندما كنت في الثانية عشرة»[٣٦].

ينطوي استخدام العلاقات العائلية من أجل التجنيد من جهة أخرى على آثار سلبية كبيرة: إذ يخلق ذلك نوعاً من التفضيل والمحسوبية داخل الجماعة، إذ تستطيع القيادات الكبرى استغلال مواقعها من أجل مساعدة

---

(٣٤) يمثل الزواج داخل الإخوان أحد أهم خصائص القاعدة الاجتماعية للجماعة. فمنذ تأسيسه في أوائل الثلاثينيات، لعب قسم الأخوات دوراً مهماً في ترتيب وتسهيل الزواج وعلاقات المصاهرة بين أفراد الجماعة. توضح فاطمة عبد الهادي، أول أمينة عامة لقسم الأخوات، الدور الذي قامت به في تنسيق زواج العديد من قادة الجماعة. للمزيد اقرأ: فاطمة عبد الهادي، **رحلتي مع الأخوات المسلمات** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١١)، ص٣٨.

(٣٥) Noha El-Hennawy, "A Split in the Muslim Brotherhood? Not So Easy," *Egypt Independent*, 17/4/2011, <http://www.egyptindependent.com/split-muslim-brotherhood-not-so-easy/>.

انظر أيضاً: **المصري اليوم**، ٢٤/ ٥/ ٢٠١١.

(٣٦) محمد أيوب، مقابلة مع الكاتب، ٣ نيسان/ أبريل ٢٠١٢.

عائلاتها؛ كما يطرح أسئلة حول الشفافية داخل الإخوان، وما إذا كان بالإمكان محاسبة قادة الجماعة؛ وأخيراً، يثير مخاوف مشروعة حول عملية التصعيد والترقي التنظيمي داخل الجماعة. في الواقع، من الشائع بالنسبة إلى الأعضاء أن يقرروا مغادرة الجماعة بسبب غياب الشفافية والعدل في عملية التصعيد. يقول محمد يوسف ـ وهو عضو سابق يبلغ من العمر ستة وعشرين عاماً ـ: «لم يكن مسؤولي في الجماعة عادلاً تماماً عندما وقف إلى جانب بعض الأعضاء الآخرين الذين لم يكونوا في مثل درجة التزامي بالحركة، وحينها قررت ترك الجماعة»[٣٧].

تخلق الشبكات الاجتماعية فرصاً واسعة للجماعة، ليس في مجال تجنيد الأعضاء الجدد فحسب، ولكن أيضاً في إعادة تشكيل هويات أفرادها ورؤاهم للعالم. وتمتلك الروابط الشخصية والاجتماعية أثراً كبيراً على شخصية أعضاء الحركة وتصوراتهم. فضلاً عن ذلك، تخلق كثافة العلاقات والتفاعلات اليومية بين الأعضاء ثقافة فرعية تسهّل من عملية التنشئة والتعريف الهوياتي داخل الجماعة. وتشير (ويكهام) إلى أن هذه الثقافة الفرعية تشكل نقطة الانطلاق بالنسبة إلى نشاط الحركات الإسلامية[٣٨].

(٣٧) محمد يوسف، مقابلة مع الكاتب، ٢٩ آذار/مارس ٢٠١٢.

(٣٨) Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, p. 247.

الفصل الخامس

التربية وتدعيم الهوية الإخوانية

«تعيش معنا التربية من المولد وحتى الوفاة. إنها تحول هويتنا وشخصيتنا لنصبح إخواناً حقيقيين».

شريف أيمن

عضو سابق في الإخوان المسلمين في مقابلة مع الكاتب،
٢٦ آذار/مارس ٢٠١٢

إن الهوية القوية هي شريان الحياة للحركة الاجتماعية؛ فمتى استبطن الأعضاء أيديولوجية الحركة ومعاييرها وأهدافها، لم يزل ولاؤهم والتزامهم مستمراً لفترة طويلة. ولعل أحد أكثر الطرق فعالية لتحقيق هذه الغاية هي عملية التنشئة التي تعوّد الأعضاء على قواعد الحركة وأنظمتها. كما يعتمد ترسيخ هوية الأعضاء على المدى الذي يمكن أن تصل إليه الحركة في تكثيف التفاعلات بين أعضائها في الحياة اليومية، إذ كلما زادت كثافة هذه التفاعلات وانتظامها، قويت هوية الحركة الجماعية بين الأعضاء.

في هذا الفصل سنستكشف عملية التنشئة لدى الإخوان، ونبحث في الوسائل المختلفة التي تعيد تشكيل هوية أعضاء الجماعة وتقويتها، كما سندمج العوامل البنيوية والفكرية لتطوير نموذج «المحاضن»؛ وهي عملية من التنشئة المكثفة التي تغيّر من تصورات الأفراد ورؤاهم لتتسق مع أيديولوجية الحركة ومعاييرها وأهدافها. في الواقع، تعمل المحاضن كرافعة تصل الأفراد بالحركة، وأفكارهم بممارساتها، ومعاييرهم ببنيتها؛ إنها تحفز رغبة الأفراد ليصبحوا أكثر انخراطاً في العمل الجماعي للجماعة، بغض النظر عن أي مخاطر قد تتبع ذلك. هذه المحاضن تعمل أيضاً كرأس حربة لعملية تحديد الهوية داخل الحركة، وتضفي شعوراً بالتماسك والتضامن بين

أعضائها. وكلما اتسقت سلوكيات الأعضاء مع أيديولوجية الجماعة وأهدافها ومعاييرها، أصبحت هويتهم أكثر تماسكاً.

نموذج «المحاضن» في جماعة الإخوان

يقوم نموذج المحاضن عند الإخوان على دمج عمليات التنشئة والتجنيد معاً؛ فهؤلاء الذين يتم تجنيدهم بوساطة الحركة يخضعون لعملية مطولة ومكثفة من التلقين والتربية. سنعتمد هنا على أفكار علم النفس الاجتماعي ونظرية الحركات الاجتماعية في تأسيس هذا النموذج. حاول العديد من الباحثين الدمج بين أفكار علماء «علم النفس الاجتماعي» ونظرائهم من علماء «الحركات الاجتماعية»، وذلك من أجل الوصول إلى فهم أفضل لعملية بناء الهوية وترسيخها في الحركات الإسلامية[١]. وانطلاقاً من هذه الدراسات سنتخذ خطوة أبعد من خلال فحص عملية التنشئة والتعريف الهوياتي التي تحدث في جماعة الإخوان ودراستها بدقة. وفي هذا الإطار سنتجاوز الحجج السائدة حول بناء الهوية، وهي اثنتان: الحسابات العقلانية لدى الأفراد، والتعريف الهوياتي داخل الحركات الاجتماعية؛ وذلك بهدف البحث في العوامل الكامنة التي تقوم عليها هاتان العمليتان. ولهذا سنأخذ في الاعتبار آليات التجنيد والمشاركة (وهي العوامل البنيوية) جنباً إلى جنب مع عملية التعريف الهوياتي (وهي العوامل الفكرية والتحويلية) من أجل تفسير بناء الهوية عند الإخوان. فمن جهة، تمكّن تكتيكات التجنيد والتعبئة الإخوان من تحديد الأعضاء المحتملين، وتحفيز رغبتهم في المشاركة، وضمان ولائهم للجماعة؛ ومن جهة أخرى، تعيد عملية التنشئة تشكيل تصورات الأفراد ورؤاهم للعالم، وتعزز من ارتباطهم بالجماعة والتزامهم بمعاييرها ولوائحها، وترسخ هويتهم. تتداخل هاتان

---

(١) انظر على سبيل المثال:

William A. Gamson, "The Social Psychology of Collective Action," in: Aldon Morris and Carol Mueller, eds., *Frontiers in Social Movement Theory* (New Haven, CT: Yale University Press,1992); Jeff Goodwin, James M. Jasper, and Francesca Polletta, *Passionate Politics: Emotions and Social Movements* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2001), and Jeff Goodwin and James M. Jasper, *Rethinking Social Movements: Structure, Meaning, and Emotion* (Oxford: Rowman and Littlefield, 2003).

العمليان وتعملان على تشكيل هوية جديدة للجماعة وتمكينها من توليد العمل الجماعي والحفاظ على استمراريته.

تنزع الجماعة إلى احتضان أفرادها قبل منحهم العضوية الكاملة. وتستخدم الجماعة نظاماً للعضوية متعدد المستويات يمكنه الاستمرار لسنوات، وذلك حتى يصبح العضو وفياً بشكل كافٍ وملتزماً بأفكار الجماعة وأيديولوجيتها. هذه المحاضن تمكّن الجماعة من تحقيق أربعة أهداف رئيسية: **أولاً**، إنها تعوّد الأعضاء الجدد على قواعد الجماعة وأنظمتها ولوائحها؛ فلكي يصبح هؤلاء الأعضاء الجدد أكثر التزاماً بأيديولوجية الجماعة يجب أن تُعاد صياغة مواقفهم ورؤاهم للعالم، ولا يمكن لهذا أن يحدث إلا من خلال برنامج مكثف وتدريجي للتنشئة يتعرض فيه الأعضاء لقواعد الجماعة ومعاييرها وأيديولوجيتها. **ثانياً**، يخلق هذا النموذج نوعاً من الوحدة والتماسك بين الأعضاء الجدد والقدامى. بوصفها حركة اجتماعية ضخمة تضم أفراداً من مختلف الطبقات الاجتماعية، تستخدم جماعة الإخوان عملية المحاضن للتخفيف من الاختلافات الداخلية وخلق إحساس مشترك بالتضامن بين الأعضاء. **ثالثاً**، تمكّن المحاضنُ الحركةَ من الإبقاء على عموم الأعضاء تحت السيطرة؛ فلكي يتمكن الأعضاء من الترقي والانتقال من مستوى إلى آخر يجب عليهم أن يستوفوا شروطاً ومتطلبات معينة تخضعهم لمزيد من السيطرة من جانب القيادة. **رابعاً**، يبقي هذا النموذج الجماعة فعالة خلال مراحل قمع النظام؛ فمن خلال غرس خلق الالتزام والتضحية بين الأعضاء يستطيع الإخوان الصمود أمام حملات النظام القمعية والحفاظ على نشاط الجماعة الاقتصادي والاجتماعي. وكخلاصة، يعتمد نموذج المحاضن في الجماعة على آليتين رئيسيتين: عملية تنشئة (تربية) مكثفة، ونظام عضوية منظم ومتعدد المستويات.

عملية التربية داخل الإخوان

التربية أو التنشئة هي مفهوم مركزي في أيديولوجية جماعة الإخوان وبنيتها، وهي تشير إلى عملية صياغة هوية الفرد من خلال الممارسة. اعتبر البنّا التربية «الحبل الذي يربط الإخوان سوياً»[٢]. فمن خلال التربية يمكن

(٢) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار الدعوة، ٢٠٠٢)، ص٤٤.

للإخوان تعزيز الهوية الجديدة للأعضاء وضمان ولائهم والتزامهم، أو كما يصوغها باختصار عبد الحميد الغزالي، أحد القيادات السابقة في الجماعة، بقوله: «المنتج الأكثر أهمية، والمتوقع من التربية أن توفر للجماعة أعضاء يتبنون قيمها في كل جوانب حياتهم». وهذا يعني أن التربية هي العملية الرئيسية في إعادة تشكيل رؤى الأعضاء للعالم، وتصوراتهم، وسلوكهم، لتتسق مع معايير الجماعة وأنظمتها. وفقاً للغزالي، فالهدف الرئيس من التربية هو «إنتاج وحشد وإعداد الرجال الذين يمكنهم أن يحملوا أعباء الدعوة ومسؤولياتها على أكتافهم وأن يؤسسوا مشروع الإحياء من أجل تحقيق حياة طيبة وكريمة قائمة على الإسلام»[٣]. والتربية هي حجر الزاوية في تحقيق مهمة الجماعة وأهدافها. ونظراً لأهميتها، تخصص الجماعة قسماً كاملاً للإشراف على الأنشطة التربوية المختلفة، وتنفيذها يسمى قسم التربية.

يعرّف عضو بارز في الإخوان التربية بأنها «الطريقة المناسبة للتأثير على الأفراد ولتغييرهم نحو الأفضل»[٤]. بالنسبة إليه، تتعلق التربية بالكيفية التي توجه بها الجماعة وترشد أعضاءها في حياتهم اليومية. وقد مر كل عضو في الجماعة من خلال عملية التربية لأجل فهم أيديولوجيتها وليعتاد على معاييرها وأنظمتها. يقول محمد بديع، المرشد العام للإخوان المسلمين والمشرف السابق على قسم التربية: «التربية مفهوم مركزي في مشروعنا، إذ تهدف لإعادة بناء شخصيات الأفراد»[٥].

التربية عملية متدرجة تستمر ما دام الفردُ مرتبطاً بجماعة الإخوان. ويوضح شريف أيمن ذلك بقوله: «تعيش التربية معنا من المهد إلى اللحد. إنها تغير هويتنا وشخصيتنا لكي نصبح إخواناً حقيقيين»[٦]. والتربية هي ركن أساسي في عملية تشكل الهوية الفردية، لذا فإنه في كل مرحلة من مراحل العضوية يجب على الأعضاء تبني مجموعة معينة من القيم والمعايير في

---

(٣) Abdelhamid El-Ghazali, *The Way to the Revival of the Muslim Ummah: A Study of the Thinking of Imam al-Banna* (Cairo: Al-Falah Foundation, [n. d.]), pp. 128 and 130.

(٤) علي عبد الحليم محمود، **وسائل التربية عند الإخوان المسلمين: دراسة تحليلية تاريخية** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٧)، ص١١.

(٥) مقابلة مع محمد بادي أجراها عبد الجليل الشرنوبي بتاريخ ٧ آذار/ مارس ٢٠١٠، <http://www.dakahliaikhwan.com/viewarticle.php?id=4041>.

(٦) شريف أيمن، مقابلة مع الكاتب، ٢٦ آذار/ مارس ٢٠١٢.

حياتهم اليومية، كالطاعة والثقة في القيادة والولاء والإخلاص والتضحية والالتزام. بعبارة أخرى، التربية أداة أساسية تمكّن الجماعة من غرس معاييرها ونظامها الأخلاقي عميقاً في هوية الأفراد. كما يوجد للتربية أبعاد وأهداف مختلفة. يلقي عامر شماخ - وهو من القيادات الوسطى في الإخوان - الضوء على ثلاثة أبعاد شاملة للتربية: الديني، والاجتماعي، والسياسي. كما يوضح بأن التربية يجب أن تُبنى على خمس قواعد: الربانية، التكامل والشمولية، إيجابية البناء، الاعتدال والتوازن، الجماعية[٧]. ويتم استيعاب هذه المفاهيم واستبطانها جميعاً عبر آليات محددة خلال عملية التنشئة. وكما ذكرنا في الفصول السابقة، لا يمكن اعتبار أعضاء جماعة الإخوان محض قادة دينيين أو روحيين؛ بل هم في المقام الأول نشطاء اجتماعيون وسياسيون يسعون لتغيير المجتمع.

وللتربية مجموعة ثلاثية من الأهداف: ضمان النقاء الديني الذاتي للأعضاء، وتعزيز التزامهم التنظيمي، وربط الأعضاء بعضهم ببعض؛ ومن ثَمّ فهي تغطي احتياجاتهم الروحية والاجتماعية على السواء. وقد أكد حسن البنا على دور التربية في «تطهير الأفراد وتنقية أخلاقهم وممارساتهم لتصير صادقة وخالصة»؛ إذ يقول مؤسس الجماعة إنه «يجب على كل أخ إصلاح نفسه حتى يكون: قوي الجسم، متين الخلق، مثقف الفكر، قادراً على الكسب، سليم العقيدة، صحيح العبادة، مجاهداً لنفسه، حريصاً على وقته، منظماً في شؤونه، نافعاً لغيره»[٨]. كما كتب البنا رسالة شديدة الأهمية يتم تدريسها كجزء من مناهج التربية، تُسمى «**رسالة التعاليم**»، تحتوي على نظام المعايير والقيم التي يجب أن يلتزم بها الأعضاء العاملون وأن يطبقوها في جوانب حياتهم اليومية.

تعزز التربية أيضاً من الالتزام التنظيمي للأفراد؛ فخلال جلسات التربية يجب أن يلتزم الأفراد بمعايير الجماعة وأنظمتها. يميل الأعضاء عادة إلى اتباع قادتهم واحترام أوامرهم، ليس لتجنب التهميش فحسب، ولكن أيضاً

---

(٧) عامر شمّاخ، «التربية الإسلامية لدى الإخوان المسلمين»، موقع «الإخوان المسلمون»، ٢٧ آذار/مارس ٢٠١٢،
<http://www.ikhwanonline.com/new/article.aspx/?ArtID = 90818&SecID = 0>.

(٨) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص٩٢ و٩٤.

ليتم تصعيدهم وترقيتهم داخل التنظيم. يؤكد العضو الشاب محمد حمزة على أن الإخوان يديرون نظاماً معقداً من الثواب والعقاب الذي يقدره الأعضاء ويشعرون بوجوب الالتزام به[٩]. وإضافة إلى ذلك، تهدف التربية إلى ربط الأعضاء ببعضهم البعض وخلق حسٌ من التضامن بينهم. يقول محمد يوسف ـ وهو عضو يبلغ من العمر ثمانية وعشرين عاماً ـ: «التربية هي الأداة الرئيسية التي تربط الإخوان سوياً»[١٠]. فاللقاءات الأسبوعية والشهرية تساعد الأعضاء على التعرف على بعضهم بعضاً والتصرف بشكل جماعي لتحقيق أهداف الحركة.

ولا تنحصر التربية في مستوى محدَّدٍ من العضوية، فالقيادات العليا مثلهم مثل الأعضاء في المستويات الدنيا، جميعهم يشاركون في الجلسات التربوية التي تناسب موقعهم في التنظيم. يؤكد عبد الرحمن منصور، العضو السابق في الجماعة، أن جميع القيادات، بمن فيهم المرشد العام، يشاركون في لقاءات التربية[١١].

محاضن التربية وأدواتها

تتم عملية التربية فيما يُسمى «محاضن التربية»، وهي الأماكن التي يلتقي فيها أعضاء الجماعة وقياداتها ويتواصلون ويتفاعلون، بشكل أسبوعي أو شهري، من أجل توطيد العلاقة بينهم واستيعاب أيديولوجية الجماعة. وفقاً لأحد القيادات الوسطى، فإن محضن التربية هو المكان الرئيسي الذي يمكن للأعضاء أن يتواصلوا فيه سويةً وأن يتعرفوا على بعضهم البعض؛ يقول: «المحاضن هي الوسيلة الأولى للأعضاء كي يعمقوا علاقاتهم ويوحدوا رؤاهم تجاه القضايا المختلفة»[١٢]. يهدف هذا المحضن لخلق بيئة حميمية، يتقارب فيها الأعضاء ويتواصلون أو يتبادلون الأفكار.

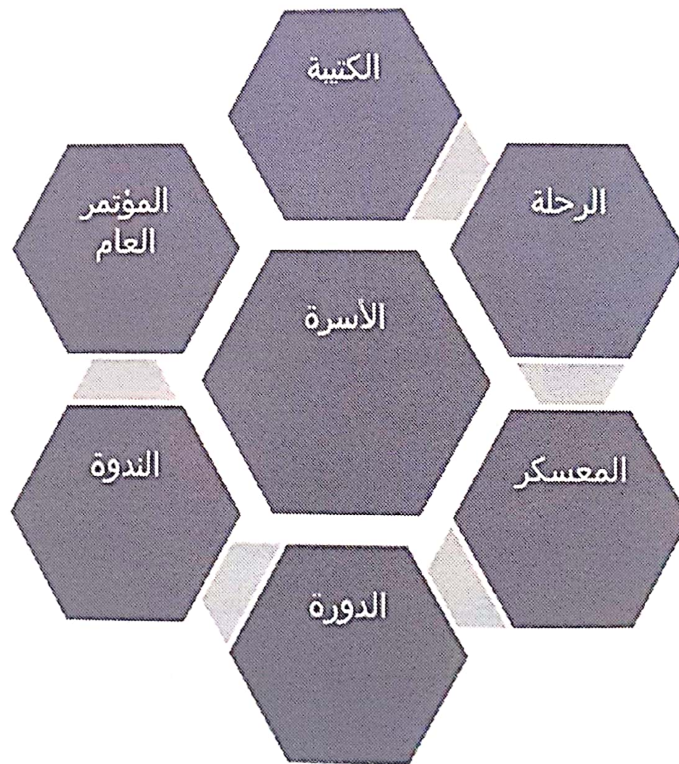
إضافة إلى ذلك، تعمل محاضن التربية كأماكن للتطهر الديني والخلاص الروحي؛ فمثلاً، عادة ما تتضمن محاضن التربية طقوساً دينية، مثل تلاوة القرآن وقراءة الأحاديث النبوية أو أداء الصلاة، والأنشطة التنظيمية أيضاً. ومع ذلك، فإن أهم دور تلعبه المحاضن هو تنمية مشاعر الالتزام والتضامن

---

(٩) محمد حمزة، مقابلة مع الكاتب، ١٢ شباط/ فبراير ٢٠١٢.
(١٠) محمد يوسف، مقابلة مع الكاتب، ٢٩ آذار/ مارس ٢٠١٢.
(١١) عبد الرحمن منصور، مقابلة مع الكاتب، ٢٦ آذار/ مارس ٢٠١٢.
(١٢) محمد مصطفى، مقابلة مع الكاتب، ٢٨ آذار/ مارس ٢٠١٢.

بين الأعضاء، وهي توفر لهم مساحة حرة للنقاش والجدال وبناء تصوراتهم ورؤاهم عن الحركة والعالم الخارجي. يؤكد محمد مصطفى - وهو إخواني يبلغ من العمر اثنين وأربعين عاماً - بأن الدور الأهم للمحاضن هو تعزيز الهوية الجماعية، ويصف علاقته بالحركة بالأساسية في حياته: «لا يمكنني أن أشعر بأي شيء سوى أني جزء من الإخوان، بالنسبة لي، إنهم عائلتي، وبيتي، ووطني»[١٣]. كما هو واضح، تمثل الجماعة بالنسبة إلى العديد من الأعضاء أكثر من مجرد حركة اجتماعية. محمد القصاص، الذي عرف الجماعة لأول مرة أثناء دراسته الإعدادية، يقول إن العلاقة بين الأعضاء والجماعة يمكن أن تكون أبدية: «الإخوان أكثر من مجرد محضن تعليمي أو تربوي للأخ، يمكنك أن تتعرف على الجماعة في سن مبكرة فتصبح كل سنوات تكوينك اللاحقة مرتبطة بها في النهاية»[١٤].

الشكل الرقم (٥ ـ ١)
محاضن التربية عند الإخوان



---

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) Interview with Mohamed al-Qassas by Noha El-Hennawy, *Egypt Independent*, 17/4/2011.

تنقسم المحاضن إلى سبعة مكونات رئيسية، هي: الأسرة، الكتيبة، الرحلة، المعسكر، الدورة، الندوة، المؤتمر. هذه المحاضن، والتي تظهر في الشكل رقم (٥ ـ ١)، متصلة وترتبط بمستويات العضوية؛ ففي حين أن بعض المحاضن، مثل الأسرة والندوة، يمكن لها أن تضم الأعضاء المحتملين، أو حتى عموم الناس، تختص الكتيبة والمؤتمر بالأعضاء فقط. وضُممت برامج التنشئة في كل مستوى لتناسب الشروط والمتطلبات التي حددتها لوائح الجماعة وقوانينها.

١ ـ الأسرة

الأسرة هي الوحدة الرئيسية في بنية جماعة الإخوان المسلمين. تتشكل الأسرة من خمسة أعضاء أو ستة يلتقون أسبوعياً لأغراض دينية أو شخصية أو تنظيمية. ويسمى المسؤول عن الأسرة نقيباً، يشرف على التنشئة الدينية والأيديولوجية للأعضاء ومراقبة سلوكهم. كل عضو، بمن في ذلك القيادات العليا، ينخرطون في أسرةٍ ما، عادة ما تكون بالقرب من محل سكنهم. وتتم لقاءات الأسرة في المعتاد في منزل النقيب، وتهدف لتحقيق ثلاثة أهداف رئيسية، هي: التعارف، والتفاهم، والتكافل[١٥].

تلعب الأسرة دوراً حيوياً في ربط الأعضاء الجدد بالحركة من خلال تعريفهم بقواعد الحركة وأنظمتها، كما توفر للأعضاء الجدد الفرصة لاستكشاف الجماعة من الداخل، وبناء علاقات جديدة، وتحديد فرص الاستفادة من القيادات والكوادر. وفي هذا الإطار، تعمل لقاءات الأسرة كوسيلة توجيه للأعضاء الجدد. إضافة إلى ذلك، تهدف تلك اللقاءات لتحقيق أهداف الحركة من خلال نشر حس الالتزام الديني والأيديولوجي لدى الأعضاء، وتسهيل الأنشطة والتواصل التنظيمي داخل الحركة. يوضح عبد الرحمن عياش بأن الأسرة هي «المحضن الرئيسي للتربية، فهي تدمج الأعضاء سوياً من خلال التربية والتوجيه»[١٦].

---

(١٥) محمد عبد الرحمن، **منهج الإصلاح والتغيير عند جماعة الإخوان المسلمين: دراسة في رسائل الإمام البنا** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٦).

(١٦) عبد الرحمن عياش، مقابلة مع الكاتب، ١٢ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

٢ ـ الكتيبة

الكتيبة هي تجمّع يتكون من سبع إلى ثماني أُسَر، أو ما يقرب من خمسةٍ وثلاثين إلى أربعين عضواً، يتقابلون شهرياً، ويستمر لقاؤهم لثلاثة أيام أو أربعة[١٧]. تهدف الكتائب إلى تعزيز الالتزام الديني والأيديولوجي لدى الأعضاء من خلال برنامج مكثف من التلقين. وخلافاً للقاءات الأسرة غير الرسمية، يعتبر اجتماع الكتيبة «مخيماً تدريبياً» لزرع قيم الجماعة وتوطيدها في نفوس أعضائها. يقول صلاح عبد الحليم إن الكتيبة هي محضن التربية الأهم لأنها تعتمد على التواصل المباشر بين المربي والمتعلم، ويوضح أن البنا أكد على أهمية تعليم الأعضاء وإرشادهم من خلال لقاءات الكتائب، إلى الحد الذي جعله يؤسس قطاعاً سماه «نظام الكتائب» للإشراف على أنشطتها[١٨].

للكتيبة هدفان رئيسيان: **الأول**، هو الإعداد الديني والنفسي للأعضاء وغرس قيم الطاعة والبيعة والثقة في نفوس الأعضاء والقيادة على السواء؛ ومن ثَمَّ فهي تضم برنامجاً صارماً من التدريب البدني والعقلي الذي يشارك فيه الأعضاء لثلاثة أيام أو أربعة. يقول صلاح عبد الحليم إن الكتائب صُمِّمت، في المقام الأول، لزيادة الاستعداد الروحي للأعضاء، ويتجلى هذا الإعداد في قيام الليل والطقوس الدينية المختلفة والمحاضرات، ويضيف: «تساعد الكتائب الأعضاء على تحقيق درجة أعلى من النقاء الروحي وتُبقي قلوبهم معلقة بالله»[١٩].

أمّا **الهدف الثاني** للكتيبة فهو إعداد الأفراد جسدياً وعقلياً، ويتم هذا عبر برنامج مكثف من الأنشطة الرياضية، مثل الركض والتمارين. يقول إبراهيم صالح ـ وهو عضو شاب في الإخوان ـ إن الكتائب تساعد الأعضاء على تعلم الصبر والانتباه والتحكم بالنفس[٢٠]. الكتيبة هي أيضاً مساحة

---

(١٧) تشير بعض الشهادات إلى أن حسن البنا قام بتأسيس وحدات الكتائب من أجل «الجهاد»، لاسيما ضد إسرائيل في الأربعينيات. ويُعتقد أيضاً أن نظام الكتائب كان حجر الأساس في تأسيس النظام الخاص: الجناح العسكري للإخوان المسلمين.

(١٨) محمود عبد الحليم، **الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ** (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩)، ص١٥٠.

(١٩) المصدر نفسه، ص١٥٢.

(٢٠) إبراهيم صالح، مقابلة مع الكاتب، ٣٠ آذار/ مارس ٢٠١٢.

مفيدة لتقييم مدى التزام العضو بقواعد الجماعة وأنظمتها؛ فخلال أنشطة الكتيبة المختلفة يجب أن يتولى كل عضو عدداً من المسؤوليات والأنشطة، مثل حفظ بعض أجزاء القرآن أو الامتناع عن الطعام والنوم لساعات طويلة من أجل قياس قدراته التنظيمية ومدى انضباطه.

ولكل كتيبة أمير ومساعد يقوم بتنظيم الأنشطة والإشراف عليها. ويجب على كل الأعضاء الالتزام بأوامر الأمير واتباع توجيهاته. وعادة ما يكون الأمير هو أكبر الأعضاء سناً وأكثرهم التزاماً. وتشمل واجبات الأعضاء تجاه الأمير الاستماع بانتباه، وإظهار الذوق واللباقة المناسبة، والتحلي بالطاعة والاحترام والمحبة والرغبة في المساعدة.

٣ ـ الرحلة

تتضمن الرحلة من عشرة إلى خمسة عشر عضواً يمشون سويةً في الريف أو في الصحراء. عادة ما يشارك فيها الأعضاء الفعليون في الجماعة، لكن يشارك فيها أحياناً الأعضاء المحتملون من أجل تقييم مدى استعدادهم للانضمام. كما يمكنها أن تضم العائلات مع تجنّب الاختلاط بين النساء والرجال. يقول محمد مصطفى بأن المشاركين خلال الرحلة يتمرنون ويقرؤون القرآن ويتدربون على تحمل الجوع والعطش[٢١]. وتجري الرحلة مرة واحدة شهرياً ليوم واحد من شروق الشمس وحتى غروبها.

والهدف الرئيسي من الرحلة هو تفعيل قيم الالتزام والتفاني والسرية والتضحية في نفوس الأعضاء وعقولهم. ومثلها في ذلك مثل الكتيبة، يتولى مسؤولية الرحلة أمير ومساعدون. وعادة ما يكون الأمير هو العضو الأكبر سناً، ويكون مسؤولاً عن الإشراف وتوجيه الأعضاء خلال مراحل الرحلة.

٤ ـ المعسكر

يمكن اعتبار المعسكر امتداداً لنظام الجوالة الذي أسسه البنا في الثلاثينيات. الغرض الرئيسي للمعسكر هو تعزيز القدرات البدنية والعقلية

---

(٢١) محمد مصطفى، مقابلة مع الكاتب، ٢٨ آذار/ مارس ٢٠١٢.

للأعضاء من خلال استكمال الأنشطة الروحية والفكرية للحركة[٢٢]. تهدف المعسكرات وفقاً لمحمود لتحقيق ثلاثة أهداف رئيسية: التجميع، والتربية، والتدريب[٢٣]. لتحقيق التجميع، يعمل المعسكر كموقع للأعضاء يمارسون فيه أنشطتهم الدينية والجسدية، والمشاركون فيه هم عادة الأعضاء كاملو العضوية، لكنه قد يتضمن مشاركة عدد من الأعضاء المحتملين الذين يسعون للحصول على فهم أعمق للجماعة. وقد تصل أعداد الأفراد في المعسكر إلى مئتي شخص، وتستمر أنشطته بين أسبوعين وثلاثة أسابيع.

ولضمان الفعالية والتميز، يتم تجميع المشاركين في أربعة مستويات مختلفة: **الأول** مفتوح للعامة، أي لأي شخص «يريد أن يخدم الإسلام وأن يساعد إخوانه المسلمين»؛ **والثاني** للأعضاء الذين ينتمون إلى مقاطعة أو منطقة بعينها، ويتم تجميعهم من أجل تعزيز علاقتهم ببعضهم؛ أما **الثالث** فهو مصمم لكبار الأعضاء في الجماعة، والذين يتجمعون من أجل مناقشة الأهداف والواجبات التنظيمية المختلفة؛ أما المستوى **الأخير** فهو للأعضاء والقيادات الذين يأتون من أفرع مختلفة حول العالم، يجتمعون من أجل التنسيق ومناقشة شؤون الجماعة وأنشطتها في بلدانهم، ولوضع سياسات حول كيفية التعامل مع المشكلات التي تواجهها الحركة على المستوى الدولي[٢٤].

أما **الهدف الثاني** للمعسكرات فهو تكثيف التربية التي يتعرض لها

---

(٢٢) وفقاً لبرينجار ليا، أسس حسن البنا وحدات الجوالة في منتصف الثلاثينيات، وكانت تلك الوحدات مسجلة رسمياً لدى الحركة الكشفية المصرية في ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩. كان الهدف من وحدات الجوالة هو تجنيد الأعضاء الجدد من خلال الأنشطة الرياضية، وتأمين اللقاءات الجماهيرية والمؤتمرات، وكذلك لإعداد أعضاء الإخوان لمقاومة الاستعمار البريطاني والصهيونية. للمزيد، اقرأ: Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942* (London: Ithaca Press, 1999), pp. 170-172. However, Lia points out that the Rover Scouts were rarely involved in militant activities: "The Rover Scout served as a reservoir of trained youth who could easily be rallied to social welfare services and public health projects which became a preoccupation of the Society during the war [World War II]" (p. 172).

وضحت لائحة الإخوان عام ١٩٤٤ تنظيم وعضوية وبناء الجوالة. وفقاً لعبد الحليم، كان للإخوان العديد من فرق الجوالة بنهاية الثلاثينيات. وكان ذلك بالتزامن مع إلزام كل أعضاء الجماعة بالانخراط في وحدات الجوالة، بما في ذلك حسن البنا نفسه، الذي قاد الجوالة في المناسبات الوطنية والاحتفالات. (محمود، **وسائل التربية عند الإخوان المسلمين: دراسة تحليلية تاريخية**، ص٢٨٠).

(٢٣) محمود، المصدر نفسه، ص٢٨٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٢٨٢ ـ ٢٨٤.

الأعضاء. يقول محمد سليمان ـ وهو من القيادات الوسطى في الجماعة ـ بأن المعسكرات توفر حياة إسلامية نقية قوامها العبادة والتدريب والأخوة[٢٥]. فيما يؤكد عبد الحليم أن المعسكرات هي وسيلة مهمة للتربية الذاتية: «في المعسكرات يتعلم الأعضاء ثلاث قواعد: أن يتحلوا بضبط النفس، وأن يوطنوا أنفسهم على مصاعب الحياة، وأن يطيعوا القيادة ويلتزموا بأوامرها»[٢٦]. فضلاً عن ذلك، يشارك الأعضاء في النقاشات والقراءات التي تنمّي من ولائهم وحسهم بالعمل الجماعي.

الهدف الثالث من المعسكرات هو التدريب؛ فهي مهمة للغاية من أجل الإعداد الذهني والبدني للأعضاء، وهذه سمات مهمة للحركة لأنها تضمن بقاء الأعضاء بصحة جيدة والاحتفاظ بقدرتهم على المشاركة في المظاهرات والحملات الانتخابية والقيام بالواجبات الأخرى. يوضح محمود أن الأعضاء يتلقون تدريباً بدنياً ورياضياً وأمنياً، كما أنهم يصبحون أكثر اعتياداً على قوانين الجماعة وأنظمتها[٢٧]. وخلال فترة المعسكر، يُتوقع من الأعضاء أن يتبعوا هذه القوانين والقواعد وأن يتصرفوا وفقها. وكما يوضح أيمن: «تُحوّل المعسكرات حياة الشخص بالكامل وتعيد تشكيل شخصيته. في المعسكرات يجب أن يتصرف كل عضو وفقاً لقواعد الجماعة وأنظمتها»[٢٨].

ولكل معسكر أمير ومساعدون. ويجب أن يتحلى الأمير بالمهارات الإدارية والقيادية اللازمة وباطلاع ديني واسع كي يقدم نفسه كنموذج يُحتذى، وهو أيضاً مسؤول عن الإشراف على المعسكر وضمان اتباع الأعضاء للوائح الجماعة.

٥ ـ الدورة

الدورة هي مجموعة دراسية يجتمع فيها الأعضاء ليوم أو اثنين للحصول على معلومات أكثر عمقاً حول قضايا بعينها. ويتم تنظيم هذه المجموعة الدراسية بشكل دوري لعدد محدد من الأعضاء بصحبة خبراء أو قيادات

---

(٢٥) محمد سليمان، مقابلة مع الكاتب، ٢٩ آذار/ مارس ٢٠١٢.
(٢٦) صلاح عبد الحليم، مقابلة مع الكاتب، ٢٨ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠.
(٢٧) محمود، **وسائل التربية عند الإخوان المسلمين: دراسة تحليلية تاريخية**، ص٢٨٣.
(٢٨) شريف أيمن، مقابلة مع الكاتب، ٢٩ آذار/ مارس ٢٠١٢.

يمتلكون معرفة عميقة بهذه القضايا. وفقاً لمحمود، فإن الهدف الرئيس من الدورة هو خلق كوادر يتمتعون بالمعلومات والكفاءة لكي يتم توكيلهم بمسؤوليات ومهام أكثر. ويمكن للمواضيع والقضايا التي تتناولها الدورة أن تكون ذات طبيعة سياسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، كما تُفتح أمام الطلاب والعمال والفلاحين والمهنيين على السواء[٢٩]. وتضم كل دورة أنشطة رياضية ودعوية وإدارية، ويتم تحديد الجدول بوساطة قيادات وسطى يشرفون على الأعضاء ويقودونهم خلال انعقاد الدورة.

٦ ـ الندوة

الندوة هي معرض أو حلقة تُعقد بشكل أسبوعي، وفيها يلتقي الأعضاء بخبراء لمناقشة موضوعات متنوعة، مثل السياسة والدين وقضايا المرأة، أو لمناقشة حلول لمشكلات معينة. والندوة ليست حصرية لأعضاء الجماعة، إذ يمكن أن تكون مفتوحة للأفراد من عامة الناس. يقول محمود إن هدف الندوة هو تعزيز المهارات الفكرية للمسلمين. ويتم تنظيم كل ندوة من قِبل قيادي أو إداري يكون مسؤولاً عن اختيار الموضوع ودعوة المتحدثين. ويجب على القيادي أن يكون ملماً بمعرفة دينية واسعة جنباً إلى جنب مع المهارات الخطابية، ويمكن أن يكون بصحبته معاونون يساعدونه في الإجراءات التنظيمية واللوجستية.

٧ ـ المؤتمر

المؤتمر هو لقاء سنوي ضخم يجمع أعضاء الإخوان الذين تتم دعوتهم من مختلف مناطق البلاد لعدة أيام من أجل مناقشة مجموعة من القضايا والموضوعات ويتم فيه اتخاذ قرارات بالنيابة عن الحركة. وتختلف طبيعة المؤتمر في كل مرة، فقد يكون إقليمياً بحيث تجتمع فيه قطاعات جغرافية معينة، أو قد يكون وطنياً يجتمع فيه الأعضاء من كل أنحاء البلاد. ويمكن أن يُعقد المؤتمر لمناقشة قضايا خاصة كالتغييرات التنظيمية أو تعديل اللوائح. وقد عقدت جماعة الإخوان مؤتمرات عديدة منذ تأسيسها، كما

---

(٢٩) محمود، المصدر نفسه، ص٣٠٦ ـ ٣١٠.

مُنعت من عقد أي تجمعات خلال الخمسينيات والستينيات. ومن حينها، لم تتمكن الجماعة من عقد مؤتمرها العام مرة أخرى إلا بعد ثورة كانون الثاني/ يناير ٢٠١١.

نظام العضوية في الإخوان

تاريخياً، كانت كتابات حسن البنا هي المصدر لمعايير العضوية ومتطلباتها. كانت اللائحة الداخلية الأولى للإخوان قد حددت أربعة مستويات من العضوية. **الأول** هو مستوى العضو المساعد، وهو موقع مفتوح لأي شخص مسلم يُظهر استعداداً أو نية للانضمام إلى الحركة، وملء بطاقة العضوية، ودفع اشتراكاتها المالية. **المستوى الثاني**، العضو المنتسب، وهو مستوى يمكن الوصول إليه إذا ما كان الشخص يحضر الاجتماعات الدورية، ويمكنه إثبات أنه تعلم مبادئ الحركة، وتمتع بالطاعة الكاملة للقيادة. ويجب أن يفوق سن المنتسب الخمس عشرة سنة، وأن يحصل على تزكية ثلاثة أعضاء، وأن يتم التصديق على عضويته من قِبل مكتب الإرشاد. **المستوى الثالث** هو مستوى العضو العامل. ويمكن اعتبار العضو عاملاً عندما يحقق متطلبات المستويَين السابقَين ويصبح منخرطاً بشكل كامل في أنشطة الجماعة، كما يجب أن يحصل على تدريب بدني وأن يحفظ عدداً من أجزاء القرآن والأحاديث النبوية، وأن يتلو قَسَم البيعة أمام المرشد العام[٣٠]. وتشمل واجبات العضو العامل حضور الاجتماعات، ودفع الاشتراكات الشهرية، وتنفيذ مهام محددة. أما **المستوى الرابع**، وهو درجة العضوية الأعلى، فهو مستوى العضو المجاهد[٣١]. وهذا المستوى لا يصل إليه إلا من يتم اختياره من قِبل مكتب الإرشاد. والأعضاء في هذا المستوى عليهم أن يتبعوا نظاماً أكثر صرامةً من التنشئة، وأن يكونوا على استعداد للتضحية بمالهم ووقتهم وحياتهم من أجل الحركة.

غيّرت الحركة نظام عضويتها بعد صدامات مع الحكومة المصرية

---

(٣٠) البيعة مفهوم إسلامي مستلهم من القرآن. ويعني القسم الذي يعطيه الأتباع لقائدهم كدليل على الطاعة والولاء، وطلبها النبي محمد ﷺ من أصحابه.

(٣١) أضيف هذا المستوى للائحة عام ١٩٣٥ وغرس بذرة التنظيم الخاص، الجناح العسكري للإخوان، والذي نشط في أوائل الأربعينيات.

وصلت ذروتها بحل الجماعة واغتيال حسن البنا في ١٢ شباط/فبراير ١٩٤٩. وتم تقليص العضوية من أربعة مستويات، كما حددها البنا، إلى مستويين اثنين، هما: عضو تحت الاختبار، والعضو العامل. ويشير الأول إلى هؤلاء الذين انضموا إلى الجماعة حديثاً وتبنوا أفكارها لكنهم ما زالوا تحت الفحص من قِبل القيادة. تتم مراقبة الأعضاء المحتملين ويوضعون تحت الاختبار لستة أشهر إلى أن يحققوا واجبات العضوية، وحينئذ يقوم العضو بمبايعة المرشد العام الذي يصدّق على عضويته. ولا يملك الأعضاء تحت الاختبار الصلاحيات للتصويت في الانتخابات الداخلية للإخوان. أما الأعضاء العاملون فهم هؤلاء الملتزمون بقواعد الحركة، والذين حققوا كل واجبات العضوية ومسؤولياتها، وقدموا البيعة للمرشد العام[٣٢]. والأخ الذي لا يستطيع القيام بواجباته أو الالتزام بقواعد الحركة يكون عرضة لإجراءات عقابية وتأديبية من رئيس شعبته، وهي الإجراءات التي تتضمن، على سبيل المثال لا الحصر: الإنذار، والغرامة، وتجميد العضوية، أو حتى الفصل[٣٣].

شهد نظام العضوية تغييرات كثيرة منذ تأسيس الحركة؛ فقد صدرت أول نسخة من القانون الأساسي عام ١٩٣٠، وتم تعديل اللائحة الداخلية في سنوات ١٩٣٢، و١٩٣٥، و١٩٤٤، و١٩٤٥، و١٩٤٨، و١٩٥١، و١٩٨٢، و١٩٩٤، و٢٠٠٩. هذه التعديلات كانت محاولة للتأقلم مع التغييرات في البيئتين الداخلية والخارجية. وخلال هذه الفترة، حدثت ثلاثة تغييرات أساسية في مستويات العضوية؛ ففي البداية كانت هناك أربعة مستويات عضوية قبل أن تقلّص إلى اثنين عام ١٩٤٥، وهما مستوى العضو تحت الاختبار، ومستوى العامل[٣٤]؛ ومنذ عودة الجماعة في السبعينيات كانت

---

(٣٢) تنص المادة السابعة في لائحة عام ١٩٥١ ألا يقل عمر المرشح عن ثمانية عشر عاماً وأن يكون حسن السير والسلوك ولم تصدر ضده أحكام مخلة بالشرف، وأن يكون فاهماً فكرة الإخوان، ناهضاً بواجباته، وأن يفرض على نفسه اشتراكاً شهرياً يدفعه للشعبة بانتظام، مساهمة في أعباء الدعوة، وأن يتعهد بالعمل بقانون الإخوان المسلمين ويبايع بيعتهم. انظر:
Richard Mitchell, *The Society of Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969), p. 183.

(٣٣) المصدر نفسه، ص١٨٣ ـ ١٨٤.

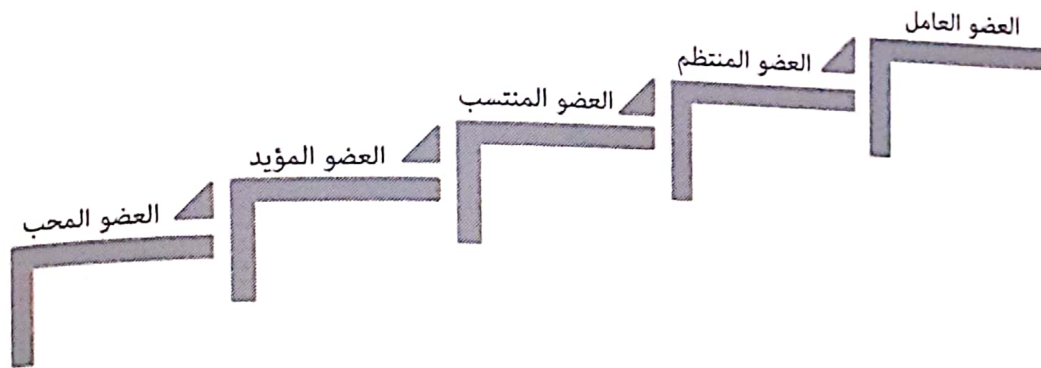
(٣٤) المصدر نفسه، و
Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942.*

هناك خمسة مستويات للعضوية، ثم أزيلت هذه المستويات من لوائح الجماعة الداخلية لأسباب أمنية. وللمفارقة، لا تزال هذه القواعد قائمة حتى بعد الاعتراف السياسي بالجماعة عقب ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١.

المستويات الخمسة في نظام العضوية الحالي هي: المحب، والمؤيِّد، والمنتسب، والمنتظم، والعامل. هذه المستويات تظهر في الشكل الرقم (٥ ـ ٢)، وتعكس كيف تعزز الجماعة هوية أعضائها وترسخها.

الشكل الرقم (٥ ـ ٢)

نظام العضوية متعدد المستويات عند الإخوان



١ ـ العضو المحب

الأعضاء في مستوى المحب، وفقاً لإسلام أحمد، يبدؤون في التعرف على الأعضاء الآخرين، ويشاركون تدريجياً في أنشطة الجماعة. الهدف الرئيسي في هذه المرحلة هو تعريف الأعضاء الجدد على قواعد الجماعة وأنظمتها. وينضم المحب إلى أسرة في لقاءات أسبوعية من أجل استيعاب أيديولوجية الإخوان تدريجياً[٣٥].

وليس مطلوباً من الأعضاء في هذه المرحلة الانخراط في الأنشطة التنظيمية. يقول عبد الرحمن عياش إن الهدف الرئيس من مستوى المحب هو تغيير الأخلاق والسلوكات الفردية[٣٦]. ويوضح إسلام أحمد أيضاً أن

---

(٣٥) إسلام أحمد، مقابلة مع الكاتب، ١١ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

(٣٦) عبد الرحمن عياش، مقابلة مع الكاتب، ١٢ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

الإخوان لا يضعون شروطاً صعبة أمام الأعضاء في هذه المرحلة، إذ: «تسهّل الجماعة العضوية في هذه المرحلة، ولا يُطلب من الأعضاء الجدد القيام بمسؤوليات كبرى»[٣٧]. ومع ذلك، يمكن للأعضاء في هذا المستوى الانضمام إلى أي من اللجان القائمة وتنفيذ بعض السياسات أو المهام. من المهم أيضاً الإشارة إلى أن الأعضاء في هذه المرحلة ليسوا مؤهلين للمشاركة أو التصويت في الانتخابات الداخلية في الجماعة، كما أنهم ليسوا مطالبين بدفع أي مستحقات مالية.

يمكن لهذه المرحلة أن تستمر بين ستة أشهر وعام واحد، وخلال هذه الفترة يراقب نقيب الأسرة المحبين ويقيّم أهليتهم للانضمام إلى الجماعة. ويُعد برنامج التربية في هذه المرحلة بسيطاً من أجل تشجيع الأعضاء ولبناء تفاعل إيجابي مع الحركة. ويتم تشجيع كل عضو لدراسة النصوص الإسلامية والقراءة كجزء من عملية التنشئة. يقول عياش إن الكتب في هذه المرحلة تتضمن محتوى مناسباً للأعضاء الجدد[٣٨].

٢ ـ المؤيد

يصبح العضو في مستوى المؤيد أكثر التزاماً بقواعد الجماعة ومعاييرها؛ فالمحب الذي يبدي الالتزام المطلوب بالجماعة وواجباتها يصبح مؤهلاً للتصعيد إلى هذا المستوى. عند هذه النقطة لا يزال الأعضاء غير منضمين رسمياً إلى الإخوان: ومن ثَمَّ فهم لا يمتلكون أي حقوق في الانتخاب أو التصويت أو تولي أي مسؤوليات تنظيمية رسمية. وفقاً لمنصور، لا يمكن للمؤيد أن يحضر أي اجتماعات فوق مستوى الأسرة[٣٩].

تصبح عملية التربية عند المؤيد أكثر كثافة من مثيلتها في مستوى المحب، وفيها يُطلب من الأعضاء القيام بمهام أكثر أهمية، كحفظ أجزاء من القرآن، وقراءة أدبيات الجماعة، والمشاركة في الأنشطة المحلية مثل توفير الخدمات الاجتماعية ومساعدة الفقراء أو تنظيم حملات لمحو الأمية.

---

(٣٧) إسلام أحمد، مقابلة مع الكاتب، ١١ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.
(٣٨) عبد الرحمن عياش، مقابلة مع الكاتب، ١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.
(٣٩) عبد الرحمن منصور، مقابلة مع الكاتب، ٢٦ آذار/ مارس ٢٠١٢.

الكتاب الذي يتم تدريسه في هذه المرحلة هو كتاب **«في رحاب الإسلام»**، لمؤلفه القيادي علي لبن.

في هذه المرحلة تقوم القيادة بمتابعة كثيفة للأعضاء وقياس مدى التزامهم بجماعة الإخوان، ثم يحررون في النهاية تقريراً حول المؤيد يُرسَل إلى مكتب المنطقة، هذا الأخير يشكل لجنة لتقييم الأعضاء المؤيدين، وبعد التقييم يتم إرسال تقرير إلى المكتب الإداري في المحافظة، الذي يحدد إذا كان سيتم تصعيد أعضاء إلى المستوى التالي. ومثل المستوى السابق، لا يستطيع الأعضاء المؤيدون المشاركة أو التصويت في الانتخابات الداخلية، ولا يقومون بدفع أي اشتراكات شهرية.

٣ ـ المنتسب

بمجرد الوصول إلى مستوى المنتسب، يصبح الفرد عضواً بشكل رسمي في الجماعة. ومع ذلك، فعضويته ليست كاملة بعد، إذ لن يتمكن من تولي أي موقع رسمي في الحركة. يقول إسلام أحمد: «في مستوى المنتسب، يصبح الأعضاء إخواناً بالفعل»[٤٠]. وهم يقضون سنتين اثنتين في هذا المستوى قبل الانتقال إلى المستوى الذي يليه. لكن عياش يقول إن بعض الأعضاء قد يقضون سنوات في مستوى المنتسب[٤١].

برنامج التربية في مستوى المنتسب أكثر صرامة؛ إذ يجب على الأعضاء أن يعززوا من التزامهم بالحركة، ليس أيديولوجياً فحسب، ولكن بالولاء لقيادتها أيضاً، يؤكد أيمن على أهمية الولاء والإخلاص للقيادة في هذه المرحلة: «في هذا المستوى يتم التحقق من التزام الأعضاء تجاه القيادة والحركة»[٤٢]. كما يُطلَب من الأعضاء في هذه المرحلة أن يزيدوا من معرفتهم الدينية لكي يمكنهم القيام بمهام مثل إلقاء الخطب أو التحدث في الشؤون الدينية، كما يُطلب منهم القيام ببعض المسؤوليات والواجبات التنظيمية. ووفقاً لعياش، يمكن للعضو المنتسب أن يحضر لقاءات الشعبة[٤٣].

---

(٤٠) إسلام أحمد، مقابلة مع الكاتب، ١١ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.
(٤١) عبد الرحمن عياش، مقابلة مع الكاتب، ١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.
(٤٢) شريف أيمن، مقابلة مع الكاتب، ٢٦ آذار/ مارس ٢٠١٢.
(٤٣) عبد الرحمن عياش، مقابلة مع الكاتب، ١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.

التصعيد من مستوى المنتسب يحدث بالطريقة نفسها التي تتم في مستوى المؤيد. تتشكل لجنة لتقييم أداء الأعضاء والتزامهم وإخلاصهم للجماعة، وترسل تقرير إلى المكتب الإداري في المحافظة، والذي يقرر في النهاية ما إذا كان يجب تصعيد العضو إلى المستوى التالي أم لا. من الجدير بالذكر أن كثيراً من الأعضاء لا يعرفون مستواهم التنظيمي حتى يخبرهم قادتهم، والذين، بحسب ما يقول عمار البلتاجي، يميلون لعدم الإفصاح عن هذه المعلومات حتى يتم التأكد من ولاء العضو والتزامه بالحركة[٤٤]. الأعضاء في هذا المستوى مؤهّلون للتصويت في انتخابات الشعبة، ولكن ليس أعلى من ذلك، إنما يمكنهم التبرع بالمال للجماعة ويدفعون المستحقات المالية.

٤ ـ المنتظم

إذا كان تقرير تقييم العضو المنتسب مُرْضِياً، يمكن للعضو أن يُصعّد إلى المستوى الرابع: المنتظم؛ وهو المستوى الأخير قبل الحصول على العضوية الكاملة في الجماعة. وتكون واجبات الأعضاء ومتطلباتهم في هذا المستوى أكثر صرامة؛ إذ يصبحون عرضة لرقابة أكبر على سلوكهم وأخلاقهم وأدائهم التنظيمي، ويجب عليهم أن يُظهروا طاعة كاملة أمام مسؤوليهم.

الحد الأدنى من الزمن الذي يقضيه العضو في هذا المستوى هو خمس سنوات. ومع ذلك، بحسب منصور، يمكن أن يبقى بعض الأعضاء في هذا المستوى طوال حياتهم[٤٥].

ويتضمن برنامج التربية في هذه المرحلة واجبات دينية وتنظيمية في آنٍ معاً؛ فمثلاً، يجب أن يقوم المنتظم بحفظ أجزاء أكثر من القرآن، وكذا من الأحاديث النبوية، ويجب على العضو أن يكون قادراً على إلقاء خطبة وأن يؤم الناس في الصلاة. ويضم المنهج التربوي في هذه المرحلة كتاب «**أنوار الإسلام**» لمحمود أبو رية، ورسائل مختارة من كتابات حسن البنا، وبعض كتابات سيد قطب.

من ناحية المسؤوليات التنظيمية، يمكن لكل الأعضاء المنتظمين

---

(٤٤) عمار البلتاجي، مقابلة مع الكاتب، ٢٨ آذار/مارس ٢٠١٢.
(٤٥) عبد الرحمن منصور، مقابلة مع الكاتب، ٢٦ آذار/مارس ٢٠١٢.

الانضمام إلى قسم في الجماعة، كما يمكن للعضو أن يُنتخب ضمن المجالس التنفيذية، ولكن ليس كرئيس أو نائب للشعبة، ويمكن للأعضاء أيضاً المشاركة والتصويت في انتخابات الشعبة والمنطقة فقط دون المستويات التنظيمية العليا، كما يكون مطلوباً منهم التبرع بالمال والمشاركة في الأنشطة المحلية للحركة.

وبعد خمس سنوات على الأقل، وتقرير يتضمن تقييماً إيجابياً، يمكن للمنتظم حضور دورة تؤهله للتصعيد إلى المرحلة الأخيرة. وفي دورة التصعيد تلك، يجب على كل مرشح أن يحقق مهامَّ بعينها، وأن يتجاوز اختبارات دينية ونفسية لإثبات قدراته، وإذا نجح في ذلك يكون بإمكانه الترقي لمستوى الأخ العامل.

٥ ـ العامل

العامل هو المستوى الأخير في نظام العضوية في الجماعة. يصل الأعضاء إلى هذه المرحلة بعد إتمام العديد من المهام والمسؤوليات في المراحل الأربع السابقة. وفقاً لإسلام أحمد، فإن كل الأعضاء العاملين متساوون في الحقوق والواجبات[٤٦]، ومن ثَمَّ فهم مؤهلون للتصويت وخوض الانتخابات الداخلية في كل المستويات التنظيمية، بداية من الشعبة وحتى مكتب الإرشاد.

وبسبب دورهم المهم في الجماعة، كتب حسن البنا رسالة خاصة بالأعضاء العاملين أطلق عليها «**رسالة التعاليم**»، يوضح فيها واجباتهم. تشترط الرسالة على كل الأعضاء العاملين أن يؤدوا قَسَم البيعة لقيادة الإخوان بناء على الأركان العشرة، وهي: الفهم، والإخلاص، والعمل، والجهاد، والتضحية، والطاعة، والثبات، والتجرد، والأخوة، والثقة[٤٧]. ويجب أن تكون هذه القيم مزروعة تماماً في هوية العضو العامل وواضحة في سلوكه وأخلاقه؛ بعبارة أخرى، يجب على الأعضاء العاملين أن يتبنوا أيديولوجية الإخوان بشكل كامل في حياتهم اليومية. يجب عليهم أيضاً أن

---

(٤٦) إسلام أحمد، مقابلة مع الكاتب، ١١ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

(٤٧) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص٢١١.

يدفعوا ما بين ١ و٧ بالمئة من دخولهم الشهرية (Income) كرسوم للعضوية تتراوح نسبتها بناء على إمكاناتهم المالية، ويدفع الأعضاء هذه الاشتراكات كواجب ديني تجاه الحركة.

أما برنامج التربية في هذه المرحلة، فهو أكثر شمولاً من كل ما سبقه. يقوم الأعضاء بدراسة أدبيات حسن البنا بشكل كامل، ويُطلب منهم تعميق معرفتهم الدينية بدراسة تاريخ الإسلام، ويُتوقع منهم أن يكونوا على معرفة جيدة بالمحن التي يواجهها المسلمون في أرجاء العالم. إضافة إلى ذلك، يُطلب من الأعضاء العاملين أن يضاعفوا واجباتهم الدينية من خلال العبادة وقيام الليل وصيام النوافل والعديد من المهام الأخرى، كما يجب عليهم أن يقوموا بتلاوة يومية للقرآن وقراءة الحديث. تعلم **رسالة التعاليم** الأعضاء بأن عليهم أن يُظهروا تقدماً في المهارات والسمات المختلفة التي اكتسبوها في مراحل عضويتهم السابقة، والتي ينتج عنها شخصيةٌ على خُلق عالٍ، كما أنها ترفع من قدراتهم الفكرية، وتدفعهم إلى العمل الجاد من أجل كسب المعيشة(٤٨).

تعزيز الهوية من خلال نظام العضوية

العلاقة بين نظام العضوية وتعزيز الهوية عند الإخوان شديدة الأهمية؛ إذ يتطلب كل مستوى عضويةٍ نمطاً من التنشئة والتلقين يتناسب مع عمر العضو ودرجة التزامه وشخصيته. على سبيل المثال، يجب على الأعضاء الجدد الالتزام ببرنامج تدريجي يركز على الإصلاح الخلقي والقيمي، وهؤلاء الذين قضوا أوقاتاً أطول في الجماعة يُطلب منهم القيام بواجبات أكثر حزماً. وفي هذا الصدد، تعتمد قوة هوية العضو على المتطلبات والمهام التي يقوم بها في مستوى عضويته.

التربية هي الوسيلة الرئيسية للتصعيد داخل الجماعة. وكما في العديد من الحركات الأخرى، يجب على الأعضاء أن يلتزموا بقواعد الجماعة وقوانينها من أجل الترقي التنظيمي داخلها. وكلما التزم الأعضاء بالمدونة السلوكية والأخلاقية للإخوان زادت فرصتهم في التصعيد التنظيمي؛ بل إن

(٤٨) المصدر نفسه، ص٢١٢.

نظام العضوية لدى الإخوان كان قد صُمّم لتعزيز التزام العضو وإخلاصه وولائه. ويخضع الأعضاء للرقابة لضمان التأكد من اتباعهم القواعد والأنظمة. ومن خلال هذا النظام للعضوية يتم اختيار الأعضاء الجدد في الجماعة وتمحيص وتعزيز هويتهم.

في النهاية يمكّن نظام العضوية عند الإخوان الجماعة من إعادة تشكيل سلوك الأعضاء ورؤاهم للعالم. في الواقع، تعقيد هذا النظام ودقته يعكسان سمتين رئيسيتين في جماعة الإخوان: طبيعتها اليقظة والحذرة، وكثافة الهوية عند أعضائها. ذلك أن أفضل سبيل للعمل في بيئة قمعية، وضمان التماسك والوحدة الداخلية، هو السيطرة الكاملة على مراحل العضوية. إن هذا النظام المرسوم بدقة يُحكِم من قبضة القيادة على الحركة ويمكّنها من تجنب الاختراق.

الفصل السادس

الإخوان المسلمون
التنظيم والبنية والأيديولوجيا

«صُمِّمت الماكينة التنظيمية للإخوان لتحقيق أهداف الجماعة... كل الأعضاء، بمن فيهم القيادات العليا، يتبعون هذه البنية ويلتزمون بقواعدها وأنظمتها».

محمد مصطفى
عضو قيادي من القيادات الوسطى في جماعة الإخوان
مقابلة مع المؤلف، ١ نيسان/ أبريل ٢٠١٢

تتسم البنية التنظيمية لجماعة الإخوان المسلمين بالقوة والدقة بحيث تميزت بهما عن باقي الحركات الإسلامية المعروفة خلال العقود الأخيرة، كما تمكّنت الحركة بفضلهما من توسيع شبكتها الاجتماعية والصمود أمام قمع النظام والحفاظ على استمرارية أنشطتها، وهو الأهم، لا سيما تحت حكم مبارك. شكّلت هذه البنية التنظيمية الصلبة تحدياً كبيراً بالنسبة إلى مبارك، الذي فشل في اختراقها وتفكيكها؛ ولذا يفخر الكثير من أعضاء الجماعة بقدراتهم التنظيمية التي تمثل أداة رئيسية في نضالهم لأجل تحقيق أهدافهم؛ بل تكمن عبقرية حسن البنا في واقع الأمر في هذا النسيج المعقد الذي شيّد به بنية الحركة مع دمجها بأيديولوجية الجماعة وأهدافها داخل هوية كل عضو من أعضائها.

إحدى السمات الرئيسية لتنظيم الإخوان هي مرونته وقدرته على التأقلم؛ فقد تطورت بنية التنظيم مع الوقت استجابة للعوامل الداخلية والخارجية معاً، لكن من دون أن يؤثر التغيير في اللوائح والديناميات الداخلية على ديناميكية

الحركة ووظائفها، التي ظلت فعالة ونابضة بالحياة. ويعكس التطور في التنظيم قدرة الجماعة على الاستجابة للتغييرات السياقية المحيطة؛ إذ استطاعت التكيف بفعالية وتطويع بنيتها وتكتيكاتها التنظيمية بهدف الحفاظ على استمراريتها وفعاليتها، باختصار: انثنت الجماعة أحياناً، لكنها لم تنكسر أبداً.

فضلاً عن ذلك، تصوغ أيديولوجية الجماعة الفضفاضة استراتيجيتها التنظيمية وتكتيكاتها؛ إذ يتطلب الطابع الدعوي لهذه الأيديولوجية بنية قادرة على حمل رسالة الجماعة وإيصالها إلى مجموعات محددة من الناس. كما تصوغ الأيديولوجية الدينية للجماعة المعايير والأنظمة ونظامها القيمي الداخلي. ويستخدم قادة الجماعة ومنظّروها هذه المعايير لتعزيز مواقعهم والاحتفاظ بسيطرتهم على الأعضاء.

توفر الكتابات الأكاديمية السابقة حول الإخوان شرحاً مفصلاً للبنية والتنظيم في الجماعة، وقد أنارت الدراسات الرائدة لكل من ميتشل وليا فهمنا للتطور التاريخي لتنظيم الإخوان، لا سيما في الثلاثينيات والأربعينيات[١]؛ أما الدراسات الحديثة، فقد عززت من معرفتنا بالديناميات التنظيمية للإخوان[٢]. يسهم هذا الفصل في إثراء هذه الأدبيات من خلال استكشاف التغيرات الراهنة في الديناميكيات التنظيمية والداخلية في الجماعة، بحيث سنبحث تأثير الأيديولوجيا على بنية الحركة والتفاعل الذي يحدث بين هذه العناصر في حياة العضو. كما يجيب الفصل عن التساؤلات المتعلقة بتأثير القمع على بنية الإخوان؛ فقد طوّرت الجماعة بفعل نشاطها في ظل نظام تسلطيّ أنماطاً مميزة من التراتبية والبنية والقيادة، مَكَّنَتْها من تجنب القمع ومتابعة أنشطتها. في الواقع، يمكن ربط الطبيعة شبه السرية لحركة الإخوان بهذه البيئة التي أثرت جذرياً على الديناميات الداخلية للحركة

---

(١) Richard Mitchell, *The Society of Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969), and Brynjar Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928-1942* (London: Ithaca Press, 1999).

(٢) انظر على سبيل المثال:

Mona El-Ghobashy, "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 37, no. 1 (2005), pp. 373-395; Nathan Brown, *When Victory Is Not an Option: Islamist Movements in Arab Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2012), and Carrie Rosefsky Wickham, *The Muslim Brotherhood: Evolution of an Islamist Movement* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013).

واستراتيجيتها التنظيمية. مع ذلك، وقبل الشروع في تفكيك بنية الجماعة، لا بد من البحث في العلاقة بين التنظيم والهوية وربط هذا النقاش بأدبيات الحركات الاجتماعية.

التنظيم والبنية والهوية

تعزز الكتابات الثرية حول الحركات الاجتماعية من فهمنا للعلاقة بين تنظيم حركة ما وبنيتها وأيديولوجيتها[٣]. يُظهر العمل المهم الذي كتبه كل من (ديلا بورتا) و(دياني) أن التنظيم يلعب دوراً حيوياً في مساعدة الحركات الاجتماعية على تحقيق عدد من وظائفها الأساسية؛ مثل التشجيع على المشاركة، وتحديد الأهداف التنظيمية، وإدارة التبرعات والمساهمات وتنسيقها، وتجميع الموارد من البيئة المحيطة. ويعترف الباحثان بالدور المهم الذي يلعبه التنظيم كمصدر لهوية الحركة، لكنهما يغفلان دور بنية الحركة في إعادة صياغة هويتها، ويستدلان بالقول إنه «بالنسبة إلى الأشخاص الذين يلتزمون بقضية ما، تبدو التنظيمات مصدراً مهماً للاستمرارية، ليس لجهة الهوية وحسب، ولكن أيضاً لجهة الفعل»[٤]. ويكشف جزء آخر من الكتابات عن الدور الذي يلعبه التنظيم في الحفاظ على الوحدة الداخلية واحتواء الانقسامات والخلافات الداخلية[٥]. يوضح (ماير زالد) و(جون مكارثي) أن عدم التجانس يمكن أن يتسبب في انقسام الحركات بسبب مخاوف بشأن النقاء الفكري والأيديولوجي[٦].

---

(٣) انظر على سبيل المثال:
Doug McAdam, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald, *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), and Donatella Della Porta and Mario Diani, *Social Movements: An Introduction* (Massachusetts: Blackwell Publishing, 2006).

(٤) Della Porta and Diani, Ibid., pp. 137-138.

(٥) انظر على سبيل المثال:
David S. Meyer, Nancy Whittier, and Belinda Robnett, *Social Movements: Identity, Culture and the State* (Oxford: Oxford University Press, 2002), and Jo Reger, "Organizational Dynamics and Construction of Multiple Feminist Identities in the National Organization for Women," *Gender and Society*, vol. 16, no. 5 (2002), pp. 710-726.

(٦) Mayer N. Zald and John David McCarthy, *Social Movements in an Organizational Society: Collected Essays* (Piscataway: Transaction Books, 1987), p. 134.

من جهة أخرى، يوفر العمل المهم الذي قدمه (ميلوشي) حول الهوية الجماعية التحليل الأكثر إقناعاً لتأثير البنية الداخلية للتنظيمات في هويتها ونشاطها. يعرّف ميلوشي الحركة الاجتماعية بأنها «فاعل ينخرط في صراع يؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على توزيع القوة داخل المجتمع»(٧). ويوضح هذا التعريف إلى أي مدى تسعى الحركات الاجتماعية لبناء تنظيم يتسم بالتعقيد؛ فكلما زاد انخراط الحركة في الصراعات الاجتماعية والسياسية والتنافس على السلطة ومعارضة النظام القائم وجماعات المصالح المهيمنة فيه، توجّب عليها أن تُحكِم بناء تنظيمها.

إضافة لذلك، تتعرض البنية الداخلية للحركات الاجتماعية للعديد من المؤثرات، بحسب أهدافها وأنشطتها وحجمها وأيديولوجيتها. ومن ثَمَّ، فإن السؤال الأهم لن يكون حول كيفية خلق الحركة لبنيتها التنظيمية، ولكن حول الكيفية التي يمكن أن تضمن بها فعالية هذه البنية. يتحدث (ميلوشي) عن ثلاثة عناصر مهمة ومتداخلة في البنية التنظيمية للحركة الاجتماعية، هي: ١ ـ نظام من الأدوار وتقسيم العمل، ٢ ـ آليات ومعايير لتوزيع التكاليف والمكاسب، ٣ ـ بنية للدوافع والمحفزات. بهذا المعنى، يكون الغرض الرئيسي من وجود البنية الداخلية للحركة هو السعي وراء تحقيق أهداف المجموعة، والتأقلم مع البيئة التي تعمل خلالها، والحفاظ على وحدتها وبقاء الحركة بشكل عام(٨).

ينطلق هذا الفصل من التحليلات التي قدمها (ميلوشي) عن البنية التنظيمية لغرض تفكيك بنية التنظيم في الجماعة وفهم تأثيرها في عملية تشكيل الهوية، وسنثبت بأن البنية التنظيمية للإخوان قد صُممت عمداً لغرض خلق نمط فريد من الهوية؛ فمعايير الجماعة وقواعدها التنظيمية تخلق إطاراً من الهوية نطلق عليه اسم «النزعة الإخوانية»، يهيمن على الأفراد ويوجه جهودهم في حياتهم اليومية. إن النزعة الإخوانية مسؤولة عن تعزيز أهداف الحركة، وإدارة ديناميتها الداخلية، وإعادة تشكيل هوية أفرادها.

---

(٧) Alberto Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Informative Age* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), p. 314.

(٨) المصدر نفسه، ص٣١٧.

ويمثل نوع البنية التنظيمية التي تستخدمها الحركة الاجتماعية دليلاً لفهم عملية تشكيل الهوية الخاصة بها؛ فالبنية تعكس أهداف الحركة وأيديولوجيتها، كما تكشف عن تعقيدها، ومرونتها، ومدى تماسكها. وتؤكد العديد من الدراسات على أهمية الأنماط التنظيمية في تحديد استراتيجيات الحركات وتكتيكاتها وبنيتها الداخلية. يشير كل من (زالد) و(مكارثي)، على سبيل المثال، إلى العلاقة بين نمط التنظيم والنشاط المرتبط به، فهما يعتقدان أن التنظيم في الحركات الاجتماعية هو «تنظيم معقد، يحدد أهدافه بناءً على تفضيلات الحركة الاجتماعية أو الحركات الاجتماعية المضادة، ويحاول تحقيق هذه الأهداف»[٩].

تختلف تجليات البنى التنظيمية في الحركات الاجتماعية بحسب عدد من العوامل. يلقي كل من ديلا بورتا وdiاني الضوء على أشكال عدم التجانس التنظيمي داخل الحركات الاجتماعية من خلال ثلاثة نماذج كبرى: **أولاً**: «الحركة المحترفة»، ويُقصد بها التنظيمات التي تتميز بقيادة واضحة وغياب قاعدة للعضوية؛ **ثانياً**: «تنظيمات الاحتجاج الجماعي»، وتجمع بين الديمقراطية الداخلية ومستوى ما من الشكلية والبنى التنظيمية؛ **ثالثاً**: «تنظيمات القواعد الشعبية»، وتجمع بين التوجه نحو المشاركة بقوة ومستويات أقل من البنية الشكلية[١٠].

ويؤكد (ميلوشي) من جهة أخرى بأنه «بدلاً من التفكير في «أنماط التنظيمات»، يجب على المرء أن يستخدم الأبعاد ذات الصلة بالتصنيفات «كأدوات تحليلية» لتمييز الفروق بين الوحدات المعرفية وتفكيكها وتفسير تعقيداتها». ولذلك فهو يقدم معايير واضحة من أجل تحليل أشكال التنظيمات. وتشير «الأهداف العليا» إلى إشباع الاحتياجات الاجتماعية والنفسية للأعضاء من خلال المشاركة والتضامن الداخلي؛ أما «الأهداف الأداتية» فتتحقق من خلال بلوغ مكاسب خارجية معينة. كما يمكن تشييد البنية التنظيمية من خلال متطلبات العضوية والانتماء، بحيث يمكن تقسيمها

(٩) Zald and McCarthy, Ibid., p. 20.

(١٠) Della Porta and Diani, *Social Movements: An Introduction*, pp. 145-149.

إلى تنظيمات إدماجية أو إقصائية. لا تتطلب التنظيمات الإدماجية - (أي التي تقوم بدمج أعضائها في عملية صنع القرار)، بحسب (ميلوشي) - آليات صلبة لاختيار الأعضاء أو درجة عالية من الالتزام؛ بينما تفرض التنظيمات الإقصائية سيطرة صارمة على عملية انتقاء الأعضاء وتجنيدهم، وتتطلب درجة عالية من التعريف الهوياتي والالتزام والانضباط. فضلاً عن ذلك، ثمة نمطان للتنظيمات بناءً على علاقات السلطة والديمقراطية داخل الحركة: «النمط التسلطي»، الذي يعكس مستوى عالياً من احتكار السلطة داخل الحركة؛ و«النمط التشاركي»، حيث يملك الأعضاء سلطات أوسع ويمكنهم الوصول إلى عملية صنع القرار[١١].

وباعتبارها حركة اجتماعية، تمتلك جماعة الإخوان المسلمين بنية تنظيمية معقدة تتوافق والعديد من معايير (ميلوشي) التحليلية. على سبيل المثال، وكما ذكرنا في الفصل الثالث، يمتلك الإخوان مجموعتين من الأهداف: أهداف عليا أو غايات، وأهداف مرحلية أو أداتية. الغاية الكبرى كما صاغها حسن البنا هي «قيادة الإنسانية إلى الخير تحت راية الإسلام»، أما الأهداف المرحلية فتتضمن تحرير الدول الإسلامية من الاستعمار الأجنبي، ومقاومة موجة المادية والإلحاد التي تجتاح المجتمعات الإسلامية، وإعادة تشكيل الأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية والقضائية وفق المبادئ الإسلامية[١٢].

وكما أوضحنا في الفصل السابق، يستخدم الإخوان نظاماً خاصاً للعضوية يتطلب درجة عالية من التلقين والتنشئة الأيديولوجية، وينبغي على الأعضاء أن يستجيبوا لشروط ومتطلبات واضحة للوصول إلى العضوية الكاملة، وداخل الحركة هناك عملية اتخاذ قرار مركزية تهيمن عليها القيادة وكبار الأعضاء. ويمكن تفسير هذه البنية جزئياً من خلال عامل البيئة القمعية والتسلطية التي تعمل فيها الحركة، وهو العامل الذي يمارس ضغطاً

---

(١١) Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Informative Age*, pp. 326-327.

(١٢) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار الدعوة، ٢٠٠٢)، ص١٦٨ - ١٦٩.

حائلاً على لقاءات الجماعة واجتماعاتها. لكن، وعلى الرغم من ذلك، يمكن للأعضاء في المستويات الدنيا اختيار قياداتهم في الانتخابات الداخلية.

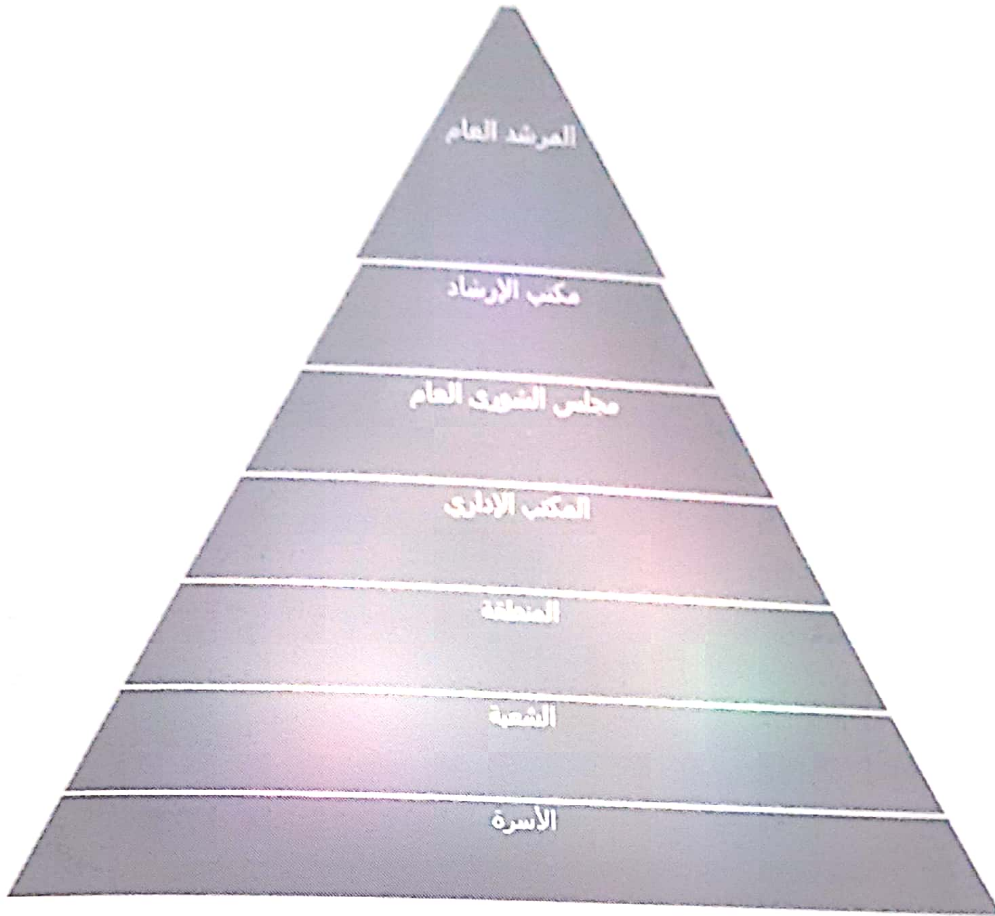
بنية الإخوان

شيّد البنا بنية معقدة لكنها فعالة، وآمن بأنها ستمكّن الجماعة من تحقيق أهدافها. يصف (ناثان براون) هذه البنية بأنها «أكثر سمة تميز نموذج الإخوان المسلمين». تتبع الجماعة بنية تراتبية تربط بين الأقسام والأفرع من خلال نظام إدارة مُسيطر عليه تماماً. النظام الداخلي، وتراتبية القيادة، وقواعد الجماعة، وأنظمتها محددة بأكملها في لوائح الجماعة ونظامها الأساسي. يوضح براون أن الحركات الإسلامية التي تتبع نموذج الإخوان المسلمين تبذل جهدها ليكون لها «لوائح، ومعايير واضحة لمستويات العضوية المتنوعة، وترتيبات داخلية، وإجراءات محددة لاختيار القيادات وإعداد السياسات والمناصب، وأجهزة استشارية وجماعية لصنع القرار، وهياكل متخصصة بوظائف محددة وواضحة»[١٣].

وبوصفها حركة أيديولوجية تحرص على تحقيق أهدافها والاحتفاظ بولاء أعضائها، تعمل الجماعة كبنية محكمة يمكن تقسيمها إلى محورين رئيسيين اثنين: المحور الرأسي والمحور الأفقي. بالنسبة للمحور الأول فهو يمثل البنية الهرمية والتراتبية كما هو موضّح في الشكل الرقم (٦ ـ ١)، ويتضمن سبعة مستويات إدارية، هي: الأسرة، والشعبة، والمنطقة، والمكتب الإداري، ومجلس الشورى، ومكتب الإرشاد، والمرشد العام.

(١٣) Brown, *When Victory Is Not an Option: Islamist Movements in Arab Politics*, pp. 66-67.

الشكل الرقم (٦ ـ ١)
البنية الرأسية للإخوان



١ ـ الأسرة

ذكرنا في الفصل السابق أن الأسرة هي الوحدة الأساسية في بنية جماعة الإخوان المسلمين؛ وهي تتكون من خمسة إلى سبعة أفراد يلتقون أسبوعياً لتدارس قضايا مختلفة تمتد من موضوعات الدين إلى السياسة. في وقت مبكر من عمر الجماعة، كانت المهمة الرئيسية للأسرة هي التقريب بين الأعضاء، ومن ثمّ تلقينهم أيديولوجية الحركة وأهدافها. لكن أدوار الأسرة ومهامها تحولت في السنين الأخيرة لتصبح سياسية وتنظيمية؛ على سبيل المثال، تتضمن أنشطة الأسرة الآن التخطيط للفعاليات السياسية مثل الانتخابات والمظاهرات وتنظيم الحملات لتوفير الخدمات الاجتماعية في المناطق الفقيرة، وحالياً يقضي أعضاء الأسرة أوقاتاً أطول مع بعضهم البعض خلال الأسبوع لا سيما خلال أوقات الصلوات. وتضم كل أسرة

وحدة مالية تمول أنشطتها وتوفر الدعم للأعضاء عند الحاجة. وطبقاً للوائح، تنتخب كل أسرة نقيباً، ويكون عادة أكبر الأعضاء سناً. كل عضو في الإخوان، بمن في ذلك القيادات العليا، يتعين عليه أن يلتحق بأسرة وأن يشارك بفعالية في أنشطتها.

٢ ـ الشعبة

تتكون الشعبة من خمس أُسَر أو ست، أي ما يقارب ثلاثين إلى أربعين شخصاً(١٤). والشعبة هي أهم وحدة في البنية التراتبية في الجماعة، لأن الأعضاء فقط هم المسموح لهم بالانضمام إليها؛ فهم إما من الإخوان العاملين، أو المنتسبين، أو المؤيدين. فضلاً عن ذلك، فالشعبة هي المستوى التنظيمي الأهم، إذ تتولى مسؤولية تحقيق أهداف الجماعة التنظيمية والاجتماعية والسياسية في بقعة جغرافية محددة؛ فهي المسؤولة عن إدارة الدعوة، والتجنيد، والفعاليات الاجتماعية من خلال شبكتها المحلية؛ كما تدير الشؤون الداخلية، مثل التصعيد والشكاوى والمسائل المالية. ووفقاً للوائح، على كل شعبة أن تنتخب رئيساً ونائباً له من الإخوان العاملين، وكلاهما يُنتخب لفترة أربع سنوات يمكن تجديدها مرة واحدة(١٥).

٣ ـ المنطقة

المنطقة هي تجمّع لأربع شُعَبٍ أو خمس، يلتقي أعضاؤها دوريّاً لمناقشة خطط المكتب الإداري وتنفيذها. أعضاء المنطقة يمكنهم أن يكونوا إما إخوة عاملين أو منتسبين، لكنهم يجب أن يكونوا قد قضوا سنتين على الأقل داخل الجماعة. ومهمة المنطقة الرئيسية هي إدارة أنشطة الإخوان في منطقة جغرافية محددة، وتقديم اقتراحات وتوصيات للمكتب الإداري الذي يمثل المستوى التنظيمي الأعلى مباشرة. والمناطق مسؤولة أيضاً عن

---

(١٤) عادة ما تضم الشعبة الأعضاء الذين يقطنون في بقعة جغرافية محددة، وتكون أسماء الشعب تبعاً لأسماء المناطق السكنية.

(١٥) تاريخياً، كان المرشد العام يختار مسؤولي الشعب. لكن منذ عام ٢٠٠٥، تم إجراء الانتخابات الداخلية في كل المستويات الإدارية. محمد حمزة، مقابلة مع المؤلف، ١١ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

الإشراف على أنشطة الشُّعب وحل المشكلات التنظيمية أو المؤسسية التي تظهر في مستويات العضوية الأدنى. وكل منطقة لديها مكتب مُنتخب يرأسه مسؤول ونائبه، يُنتخبان بشكل مباشر ويجب أن يكونا من الأعضاء العاملين. كل محافظة يمكنها أن تضم منطقة أو أكثر، وذلك اعتماداً على عدد سكانها وعدد أعضاء الجماعة فيها. وبشكل عام، تتكون كل محافظة من ثلاث مناطق أو أربع.

٤ ـ المكتب الإداري

المكتب الإداري هو السلطة الإدارية على مستوى المحافظة. لكل محافظة مكتب إداري واحد(*) يتكون من مناطق ومن الأعضاء الذين يعيشون في هذه المناطق. ويمثل المكتب الإداري الهيكل التنفيذي للإخوان على مستوى المحافظة، وهو طبقاً للوائح مسؤول عن تنفيذ خطط الجماعة في المحافظة.

يجتمع المكتب الإداري مرتين شهرياً لمناقشة أنشطة الإخوان التنظيمية والاجتماعية والسياسية على مستوى المحافظة والإشراف عليها في منطقة جغرافية محددة، ويمتلك السلطة الكاملة على الأعضاء في كل محافظة، وسلطة تشكيل لجان نوعية تخدم أهداف الجماعة، مثل لجان البر واللجان السياسية.

وطبقاً للمادة التاسعة والعشرين من لائحة الإخوان، يجب على المكتب الإداري أن يقدم تقريراً سنوياً عن أنشطته لمجلس شورى المحافظة(١٦). ويَنتخب مجلسُ شورى المحافظة أعضاءَ المكتب الإداري لفترة قدرها أربع سنوات قابلة للتجديد. بينما تمنح المادة الثلاثون في اللائحة لمكتب الإرشاد

(*) تضم بعض المحافظات أكثر من مكتب إداري، مثل محافظات القاهرة والدقهلية والشرقية. (المترجم).

(١٦) تضم كل محافظة مجلس شورى خاص بها، يتكون من عدد من الأعضاء العاملين المحددين من مكتب الإرشاد، ويكون عددهم مرتبطاً بعدد أعضاء الإخوان في المحافظة. ويجب ألا يقل عمر عضو مجلس شورى المحافظة عن ثلاثين سنة، وأن يكون قد مضى على كونه عضواً عاملاً خمس سنوات على الأقل. وتبلغ دورة المجلس أربع سنوات. ولمكتب الإرشاد الحق في تعيين عدد من أعضاء مجلس شورى المحافظة، على ألا تتجاوز نسبتهم خُمس الأعضاء، وبعد استشارة المكتب الإداري.

سلطة وقف أنشطة المكتب الإداري أو تجميدها لثلاثين يوماً إلى حين يَنتخب مجلسُ شورى المحافظة مكتباً إدارياً جديداً.

٥ ـ مجلس الشورى العام

مجلس الشورى هو الهيكل التشريعي لجماعة الإخوان المسلمين وأحد أهم هياكلها الحاكمة. يتكون المجلس من تسعين عضواً، يتم انتخابهم من مجالس شورى المحافظات[١٧]. لكل محافظة حصة من مقاعد مجلس الشورى العام تعتمد على عدد أعضاء الإخوان في تلك المحافظة. ولمكتب الإرشاد سلطة تعيين أعضاء في مجلس الشورى على ألا يتجاوز عددهم خمسة عشر عضواً، كما يمكن للمكتب أن يرفع من حصص المحافظات في مجلس الشورى العام. ويجب على كل عضو في مجلس الشورى أن يحقق الشروط التالية: أن يكون مصرياً بلغ من العمر ثلاثين سنة، وأن يكون عضواً عاملاً لفترة أربع سنوات على الأقل، وأن يكون عضواً في مجلس شورى المحافظة. ومدة عضوية مجلس الشورى أربع سنوات.

يدعو المرشد العام مجلس الشورى إلى الانعقاد مرتين سنويّاً. ومع ذلك، يمكن للمرشد العام ولعشرين عضواً على الأقل أن يدعوا لانعقاد طارئ للمجلس للتعامل مع قضية اعتقال قادة للجماعة على سبيل المثال، أو مع أزمة سياسية ما. يرأس المرشد العام اجتماعات مجلس الشورى، أو نائبه الأول إذا كان غائباً، أو أكبر أعضاء المجلس سناً. ويتم اتخاذ القرارات داخل المجلس بأغلبية بسيطة من الحاضرين في الجلسة، إلا إذا تم تحديد عدد معين من المصوتين تبعاً لقضايا بعينها.

ومجلس الشورى مسؤول عن وضع الخطط العامة في الجماعة ومناقشتها والموافقة عليها، وكذا سياساتها واستراتيجيتها وميزانيتها. لكن أكثر وظائفه أهمية هي انتخاب مكتب الإرشاد والمرشد العام، وهما يمثلان

---

(١٧) خلال حكم مبارك، لم يستطع الإخوان عقد انتخابات مجلس الشورى، وعُقدت الانتخابات الأخيرة عام ١٩٩٥، عندما اقتحمت قوات الأمن الاجتماع الأول للمجلس واعتقلت معظم أعضائه. وبعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير، لم يكن باستطاعة الإخوان عقد الانتخابات فحسب، لكن اجتماعات المجلس كانت تتم بشكل علني أيضاً. لكن ذلك توقف تماماً بعد انقلاب ٣ تموز/يوليو ٢٠١٣ واعتقال معظم قادة الجماعة.

المنصب التنفيذي الأعلى في الجماعة؛ ومن ثمّ فإن مكتب الإرشاد مسؤول أمام مجلس الشورى وعليه تقديم تقرير سنوي شامل ومفصل بأنشطته خلال العام السابق، كما يلتزم بتقديم خطط الجماعة وسياساتها للعام المقبل كي يتم مناقشتها والموافقة عليها داخل المجلس. ويمكن لمجلس الشورى أن يفصل أي عضو من أعضاء مكتب الإرشاد وينتخب بديلاً عنه في تصويت سري.

٦ ـ مكتب الإرشاد

مكتب الإرشاد هو الهيكل التنفيذي الأعلى في الإخوان، ويُنتخب أعضاؤه الستّةَ عشر من خلال مجلس الشورى العام في اقتراع سري مباشر. ويجب أن يعكس تشكيل المكتب التنوع الجغرافي للإخوان من دون تحديد حصة محددة لكل محافظة أو منطقة. ويستطيع مكتب الإرشاد تعيين ثلاثة أعضاء إضافيين بعد موافقة أغلبية أعضائه[١٨]. ولكي يُنتخب المرء عضواً في مكتب الإرشاد يجب أن يحصل على خمسين بالمئة على الأقل من الأصوات، وإذا لم يحصل على هذه النسبة تجري جولة أخرى من التصويت بين الحاصلين على أعلى عدد من الأصوات في الجولة الأولى. وإذا فرغ مقعد في مجلس الشورى يتم تصعيد العضو الذي حصل على أعلى عدد من الأصوات في الانتخابات السابقة. ويجب أن يكون عضو مكتب الإرشاد قد بلغ ثلاثين عاماً على الأقل[١٩]، وأن يكون عضواً في مجلس الشورى العام، وأن يكون قد مضى على انضمامه إلى الإخوان عشر سنوات على الأقل[٢٠].

يخدم أعضاء مكتب الإرشاد فترة أربع سنوات، يمكن تمديدها لفترة إضافية واحدة بقرار من مجلس الشورى. كما يمكن لمجلس الشورى أن

---

(١٨) عادة ما كان يتجاوز العدد الفعلي لأعضاء مكتب الإرشاد ١٩ عضواً. وكان ذلك أساساً بسبب اعتقال الأعضاء وعدم القدرة على إجراء الانتخابات لاختيار من يخلفهم. فمثلاً، بين عامي ١٩٩٥ و٢٠٠٨ وصل العدد إلى ٢١، لكن الكثير من الأعضاء كانوا معتقلين، مع احتفاظهم بعضويتهم.

(١٩) كان كبر سنّ أعضاء مكتب الإرشاد مثار انتقاد رئيسي للإخوان، والذين كانوا عادة في الخمسينيات والستينيات من أعمارهم باستثناءات محدودة.

(٢٠) تسمح اللائحة لمكتب الإرشاد بتجاوز الشرطين الثاني والثالث (العضوية في مجلس الشورى، وعضوية الجماعة لعشر سنوات) عند تعيينهم أعضاء إضافيين. ولكن ذلك بشرط موافقة ١١ عضواً منتخباً على الأقل.

يجمد عضوية مكتب الإرشاد إذا قرر أعضاء المجلس أنهم يحتاجون وقتاً أطول لانتخاب مكتب جديد؛ وهي قاعدة استُخدمت بشكل كبير خلال حكم مبارك، إذ لم يستطع الإخوان عقد انتخابات داخلية لأسباب أمنية. بيد أن عدداً من أعضاء الجماعة يرون أن مكتب الإرشاد يسيء استغلال هذه القاعدة لمصلحة أعضائه الخاصة[٢١]، إذ يمكن لمجلس الشورى أن يجمد عضوية أي عضو في مكتب الإرشاد لأسباب صحية أو لأسباب أخرى في اقتراع سري، كما يمكنه إيقاف عضوية أحد أعضائه إذا لم يقم بمتطلبات موقعه لمدة ستة أشهر[٢٢]. ويعقد مكتب الإرشاد لقاءات دورية، عادة ما تكون أسبوعية، لكن المرشد العام أو خمسة أعضاء على الأقل يمكنهم الدعوة لعقد لقاء طارئ. وتُعقد اجتماعات مكتب الإرشاد في القاهرة، إلا إذا اختار المرشد العام أو أغلبية أعضاء المكتب عقده في مكان آخر. يرأس المرشد العام اجتماعات مكتب الإرشاد، أو نائبه في حال غيابه، أو أكبر الأعضاء سناً في حال غيابهما معاً. وتُتخذ قرارات المكتب بأغلبية أصوات الحضور. ويملك مكتب الإرشاد أيضاً سلطة تشكيل لجنة طارئة من أربعة أعضاء يرأسها المرشد العام ونائبه لاتخاذ قرارات في الأمور العاجلة.

يقوم مكتب الإرشاد بوظيفة أساسية هي تنفيذ خطط الجماعة وسياساتها المتعلقة بالأنشطة التنظيمية والسياسية والاجتماعية والدينية، وهو مسؤول عن اتخاذ القرارات العاجلة، مثل كيفية التعامل مع اعتقال أعضائه أو مع قمع النظام، كما يمتلك سلطة تشكيل لجان نوعية للمساعدة على تنفيذ خططه وأهدافه. والمكتب مسؤول أمام مجلس الشورى والمرشد العام. وكما ذُكر آنفاً، يقدم المكتب تقريراً سنوياً شاملاً لمجلس الشورى يلقي الضوء على منجزاته خلال العام وخططه واستراتيجيته المستقبلية.

٧ - المرشد العام

المرشد العام[٢٣] هو رأس الجماعة ورئيس كافة هياكلها التنفيذية

---

(٢١) محمد حمزة، مقابلة مع الكاتب، ١١ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

(٢٢) تبقى هذه القاعدة نظرية، حيث قضى كثير من أعضاء مكتب الإرشاد سنوات في السجن من دون أن يفقدوا عضويتهم. في الحقيقة، كان العكس هو ما يحدث، إذ كان يتم الإبقاء على عضوية المعتقلين كتقدير لتضحيتهم وتضامناً معهم.

(٢٣) بشكل خاطئ، تترجم بعض التقارير الإعلامية والمحللين مصطلح «المرشد العام» إلى =

والتشريعية. ويُنتخب المرشد من طرف مجلس الشورى في اقتراع سري، ويجب أن يكون قد بلغ أربعين سنة على الأقل، وأن يكون عضواً عاملاً في الجماعة لأكثر من خمسة عشر عاماً. وبعد انتخابه، يتلقى المرشد العام البيعة من أعضاء الجماعة[٢٤]. يجب أن يتفرغ المرشد العام لخدمة الجماعة، فلا يجوز له أن يشغل أي موقع آخر أو تكون له التزامات مهنية أو مالية أو اقتصادية أخرى. ويستطيع المرشد العام اختيار نائب أو أكثر من أعضاء مكتب الإرشاد وتفويض أي منهم لرئاسة اجتماعات مجلس الشورى أو مكتب الإرشاد. وفي حال غيابه ينوب عنه نائبه الأول. وإذا كان الغياب دائماً بسبب الوفاة أو الفصل، يتولى النائب مسؤوليات المرشد العام لحين انتخاب مجلس الشورى لمرشد عام جديد. يستطيع مجلس الشورى نظرياً عزل المرشد العام من منصبه إذا خرق القواعد أو بدر منه التقصير في إنجاز الأهداف المتوقعة منه، وهو ما لم يحدث من قبل. ويخدم المرشد العام لفترتين مدة كل منهما ست سنوات[٢٥].

يشرف المرشد العام على مؤسسات الجماعة وتمثيل الحركة في المجتمع، وهو مسؤول أيضاً عن ضمان التزام قواعد الإخوان بلوائح الجماعة، ويجتهد من أجل تحقيق أهداف الحركة. وللمرشد العام صلاحية دعوة مكتب الإرشاد أو مجلس الشورى للاجتماع وتوجيه الأسئلة لأي من أعضائهما. ويجب أن يتم تقديم جميع الخطط والسياسات والاستراتيجيات للمرشد العام، وأن تحصل على موافقته قبل تنفيذها. بعبارة أبسط، المرشد العام هو أعلى منصب في جماعة الإخوان، ويملك صلاحيات واسعة على الحركة برمتها. لكن سلطات المرشد العام ليست مطلقة أو بلا رقابة، فالمرشد، كما سبق ذكره، مسؤول أمام مجلس الشورى، والذي يمكنه عزله إذا لم يلتزم بقواعد الجماعة وأنظمتها.

= supreme guide أو «المرشد الأعلى»، وهو ما يتسبب في خلطه بمرشد الثورة الإيرانية. لغوياً، تُعتبر لفظة general guide أكثر دقة وتعبيراً عن المصطلح بالعربية.

(٢٤) رغم أن ذلك ليس منصوصاً عليه في اللائحة، يتلقى المرشد العام راتباً شهرياً من الإخوان كي يتمكن من التفرغ لإدارة شؤون الجماعة.

(٢٥) وفقاً للوائح القديمة، يظل المرشد العام في موقعه حتى وفاته. ولذلك شغل المنصب ثمانية أفراد فقط في تاريخ الجماعة الممتد لثمانين عاماً.

أما المحور الأفقي لجماعة الإخوان، والذي يوضحه الشكل الرقم (٦ ـ ٢)، فتشكله ثلاثة مكونات رئيسية، هي: الأقسام، واللجان، والوحدات[٢٦]. والمهمة الرئيسية لهذا المحور هي تسهيل عمل الهياكل التنظيمية في الجماعة (مكتب الإرشاد ومجلس الشورى)، وتمكينها من تحقيق أهدافها المنوطة بها. وليست هناك أي تعليمات محددة في لوائح الإخوان عن كيفية عمل هذه المكونات أو آلية تنظيمها.

تحدد لوائحُ الإخوان مسؤوليات كلِّ مستوى تنظيميٍّ وسلطاته، وكيف يمكن للمستويات المختلفة أن تتفاعل وتتواصل مع بعضها البعض. كما أنّ ثمة لائحة لكل قسم تحدد مسؤولياته وتنظم مهامه. والمهم هنا هو أن كلا المحورين صُمم لخدمة الأهداف الرئيسية للجماعة. يوضح محمد مصطفى ـ وهو مسؤول شعبة ـ أن الماكينة التنظيمية في الحركة صُممت لتحقيق أهدافها، وأن كل أعضاء الجماعة، بمن فيهم القيادات العليا، يخضعون لهذه البنية ويلتزمون بقواعدها وأنظمتها[٢٧].

وتحتوي اللوائح الحالية للإخوان ونظام الجماعة الأساسي على تكوين كل مستوى تنظيمي ومهامه ومسؤولياته[٢٨].

---

(٢٦) يطلق ميتشل على هذا المحور لفظ "التقني" أو المستوى العملياتي، والذي يُعد مسؤولاً بالأساس عن تنفيذ وتطبيق خطط الإخوان وبرامجهم. ويقسم هذا المستوى إلى الماكينة الإدارية للجماعة، والتي تتكون من اللجان المختلفة (مثل اللجنة المالية، والسياسية، والقانونية، والإحصائية، والخدمات)، والأقسام، التي تختص بالأيديولوجيا والأفكار (مثل قسم نشر الدعوة، والطلاب). انظر:

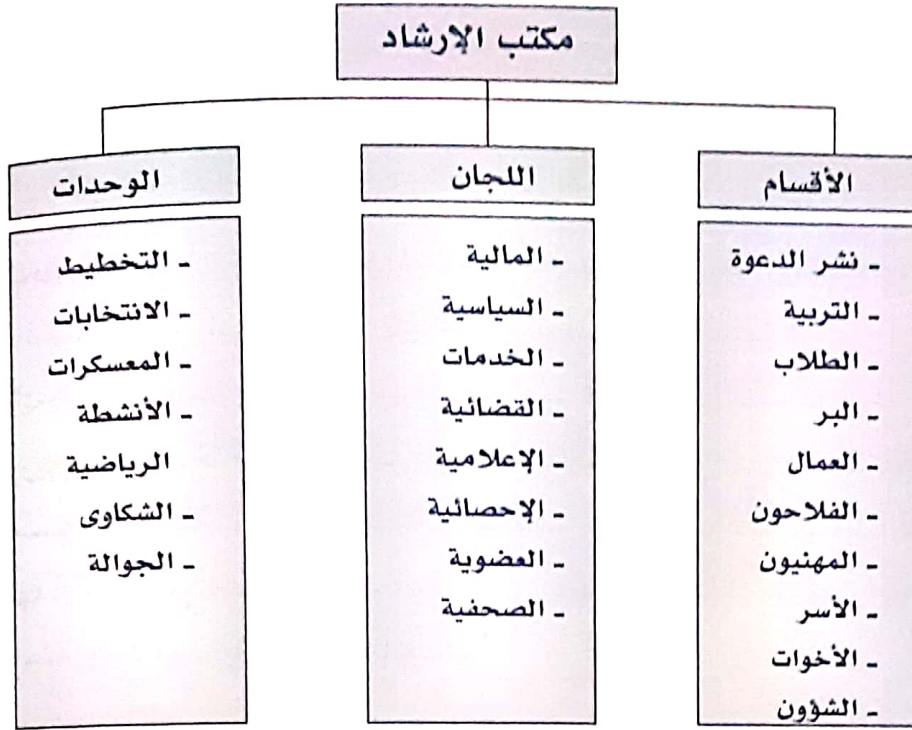
Mitchell, *The Society of Muslim Brothers*, p. 170.

(٢٧) محمد مصطفى، مقابلة مع الكاتب، ١ نيسان/أبريل ٢٠١٢.

(٢٨) تم تعديل لوائح الإخوان مرات عديدة خلال العقود الثلاثة الأخيرة. وقد بُني هذا القسم على التعديلات التي أجريت في أيار/مايو ٢٠٠٩، والتي كانت ذات أهمية بالغة خاصة في تحديد البنية ومهام كل مستوى تنظيمي. انظر:

The Brotherhood's internal bylaws, 11 March 2012, <http://www.egyptwindow.net/news_Details.aspx?News_ID=17766>.

الشكل الرقم (٦ ـ ٢)
البنية الأفقية للإخوان



عملية صنع القرار في جماعة الإخوان

تتسم جماعة الإخوان المسلمين بما يمكن تسميته بالمركزية المرنة، لذا فإن عملية صنع القرار داخل الجماعة تتكون من شقين رئيسيين، هما: مركزية اتخاذ القرار، ولامركزية التنفيذ. فالقرارات تُتخذ بوساطة دائرة صغيرة وحصرية من القادة في أعلى الهرم التنظيمي، في حين تقوم القيادات الوسطى والأعضاء في أسفل الهرم بتنفيذ هذه القرارات. فإذا قررت القيادة، على سبيل المثال، المشاركة في الانتخابات البرلمانية أو المحلية، تصبح المكاتب الإدارية والقيادات الوسطى مسؤولة عن إدارة الحملات الانتخابية، والتواصل مع الناخبين، والعمل على نشر برامج المرشحين وشعاراتهم؛ ولديهم بالتالي الحرية والسلطة لفعل ما يرونه الأنسب من أجل تحقيق هدف الفوز بالانتخابات.

تتوافق مركزية الإخوان مع البنية التراتبية والمنضبطة للجماعة وفيها يقع المرشد العام ومكتب الإرشاد على رأس الجماعة ويتحكمون بهياكلها. ووفقاً للائحة، فإن مكتب الإرشاد ومجلس الشورى يصوتان على القرارات الاستراتيجية الأساسية، مثل المشاركة في الانتخابات أو التفاوض مع النظام أو التظاهر. ولمكتب الإرشاد والمرشد العام في الواقع الكلمة الفصل في كل هذه القرارات. فضلاً عن ذلك، وبسبب قمع النظام في العقود الأخيرة، حصد مكتب الإرشاد سلطات هائلة لاتخاذ القرارات على حساب مجلس الشورى، الذي لم يتمكن من دعوة أعضائه للاجتماع بصفة منتظمة، وقد أدى ذلك إلى علاقة غير متوازنة بين هاتين المؤسستين وخلق مشكلة في اتساق المعلومات كانت نتيجتها صراع على السلطة داخل الجماعة.

تخدم لامركزية الجماعة من جهة أخرى أهدافها الكبرى وشبكتها الواسعة. وتتمتع الشُّعب والمكاتب الإدارية بحرية نسبية في إدارة أنشطة الحركة وفقاً للاحتياجات والظروف دون الحاجة للعودة إلى القيادة. يقول محمد مصطفى إن الشُّعب والمكاتب الإدارية لديها درجة عالية من الاستقلالية وتمتلك القدرة على صياغة السياسات المحلية وتنظيم الفعاليات والإشراف على الأنشطة الاجتماعية[٢٩]. إضافة إلى ذلك، توفر اللامركزية فرصاً وافرة لشباب الجماعة لتلقي تدريبات أو للحصول على خبرات إدارية وتنظيمية؛ فمن خلال تنظيم الفعاليات المحلية وتنفيذ خطط الحركة واتباع استراتيجيتها يشارك الشباب في العمل الجماعي ويطورون من مهاراتهم القيادية والتنظيمية؛ كما تؤهلهم هذه الخبرة الناتجة عن التعلم للتصعيد داخل الجماعة وتسهل ارتقاءهم لاحتلال أدوار قيادية. بالفعل، يكمن أحد أهم الأهداف للماكينة التنظيمية للإخوان في إنتاج قيادات جديدة قادرة على إدارة الحركة، لا سيما حين يغيب القادة الكبار، وقد ظهر ذلك بوضوح بعد انقلاب تموز/يوليو ٢٠١٣ الذي أطاح بالرئيس مرسي وعمل على تحييد الجماعة؛ فعلى الرغم من القمع الوحشي الذي تعرضت له الحركة واعتقال أغلب قياداتها أو اضطرارهم للهجرة، استمرت قدرة الحركة على الصمود والاستمرار في أنشطتها، خاصة في المناطق الريفية، بفضل الشباب من

(٢٩) محمد مصطفى، مقابلة مع الكاتب، ٣ نيسان/أبريل ٢٠١٢.

الأجيال الأصغر الذين تقدموا لملء الفراغ(٣٠).

الأيديولوجيا والتنظيم

تلعب الأيديولوجيا دوراً مهماً في تشكيل بنية الحركة الاجتماعية وقواعدها، سواء أكانت مركزية أم لامركزية، ديموقراطية أم تسلطية، كما تعكس رؤيتها للعالم ونظام معتقداتها(٣١). وخلافاً لبعض الباحثين الذين لم يولوا أهمية كبيرة للدور الذي تلعبه الأيديولوجيا في صياغة أفعال الحركات الاجتماعية وقراراتها(٣٢)، نعتقد بأن أيديولوجية الحركة تضفي عليها قواعد وقيماً معينة، كما تضمن ولاء الأعضاء لهذه القيم والقواعد. فضلاً عن ذلك، العلاقة بين الأيديولوجيا والبنية هي علاقة تبادلية، فإذا كانت الأيديولوجيا تحدد مدى التعقيد لدى التنظيم ودرجته، فإن البنية تمكّن الحركة من غرس أيديولوجيتها ونظامها القيمي في نفوس أعضائها. وتحدد الأيديولوجيا نوع الأهداف (عليا أو مرحلية)، ورؤية الحركة للعالم (مرنة أو جامدة)، ومرجعيتها المعيارية، فيما تترجم البنية هذه العناصر المجردة إلى واقع فعليّ.

وكما تمت مناقشته في الفصل الثالث، فإن أيديولوجية الإخوان واسعة وشاملة وفضفاضة إلى حدٍّ ما، مما يؤثر في بنية الحركة ونظامها القيمي والممارسات اليومية لأفرادها. انطلاقاً من أعلى مستويات التنظيم، حيث يقع المرشد العام، وصولاً إلى أسفل التنظيم، حيث الأعضاء الجدد، يتصل

---

(٣٠) خليل العناني، «من يدير جماعة «الإخوان المسلمين»؟،» **الحياة**، ١٦/ ٤/ ٢٠١٤،
<http://www.alhayat.com/m/opinion/1821499#sthash.qmGf3D6u.dpbs>.

(٣١) لتجنب الجدل حول الأيديولوجيا، تتعامل هذه الدراسة مع الأيديولوجيا باعتبارها مفهوماً عملياتياً، أو «صطلح يعني مجموعة متجانسة ومستقرة من القيم والمعتقدات والأهداف المرتبطة بحركة، أو بشكل أوسع، بكيان اجتماعي، يفترض بها أن تقدم تبريراً عقلانيا للدفاع عن ومواجهة ظروف اجتماعية متنوعة». انظر:

David Snow, "Framing Processes, Ideology, and Discursive Fieds," in: David A. Snow, Sarah A. Soule, and Hanspeter Kriesi, eds., *The Blackwell Companion to Social Movements* (Oxford: Blackwell, 2004), pp. 380-412, esp. p. 409.

(٣٢) انظر على سبيل المثال:

Stathis N. Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996).

المجمع بأيديولوجية جامعة، وبنية تحيط بهم وتصوغ هوياتهم. إن الأثر الحقيقي للأيديولوجيا على البنية التنظيمية في الجماعة يظهر في قدرتها على صياغة قواعد الحركة ونظامها القيمي، كالبيعة، والطاعة، والالتزام، والتضامن، والولاء. هذه القواعد تلعب دوراً أساسياً في ربط الأيديولوجيا بالبنية، والأعضاء بالقيادة، والأهداف بالاستراتيجية. وللمفارقة، فقد أنشأ حسن البنا بنية الإخوان قبل أن يصوغ أيديولوجيتها بشكل كامل، حين عمد بذكاء إلى دمج التنظيم بالفكرة الإسلامية في معادلة قوية لكنها مرنة في آنٍ معاً.

وإضافة إلى ذلك، فإن الأيديولوجيا هي المصدر الرئيسي لبرامج الجماعة السياسية وبياناتها وأفعالها. يستخدم القادة والأعضاء، على حدٍّ سواء، اتساع هذه الأيديولوجيا من أجل صياغة الأفكار ورسم السياسات وتحديد الاستراتيجيات؛ فقد نبع شعار «الإسلام هو الحل»، الذي يستخدمه الإخوان، من الطبيعة الشاملة للأيديولوجيا الإخوانية. ويلاحظ ناثان براون بأن «الحركات الإسلامية التي تبنت نموذج الإخوان هي حركات مؤدلجة إلى حدٍّ بعيد، وأيديولوجياتها هذه هي التي توفر المعنى لأفعالها، لكنها أيديولوجيات فضفاضة جداً وتسمح لها بمرونة معتبرة، ليس تكتيكياً فحسب، بل واستراتيجياً أيضاً، لا سيما حين يتعلق الأمر بسؤال الانتخابات والديمقراطية»[٣٣].

يؤثر الجانب الديني في أيديولوجية الجماعة أيضاً على بنيتها. يعتبر العديد من منظري الجماعة وقادتها أن التنظيم أساسي لنشر أيديولوجية الحركة، فهم يرون بأن بناء تنظيم قوي ومنضبط هو ضرورة شرعية لأنه ينشر الإسلام ويحقق أهداف الدعوة. كتب سعيد حوى، على سبيل المثال ـ وهو قيادي بارز في الإخوان المسلمين السوريين خلال سنوات السبعينيات والثمانينيات ـ بأن «بناء التنظيم ضروري لتحقيق أهداف الإسلام ونشر الدعوة»، ويؤكد على أن الإسلاميين يجب أن يصوغوا ما يسميه «نظرية تنظيمية إسلامية» قادرة على إنقاذ الأمة من «الفوضى الفكرية»، وينبغي أن تُبنى هذه النظرية على الأخلاق الإسلامية والسلوكات الحميدة والأهداف

(٣٣) Brown, *When Victory Is Not an Option: Islamist Movements in Arab Politics*, p. 73.

الواضحة. ولهذه الغاية، اعتقد حوى أن الحركات الإسلامية يجب عليها أن تمتلك لوائح شاملة، وتنظيمات تراتبية واضحة ودقيقة، ونظمَ عضوية متماسكة[٣٤]. ويؤكد فتحي يكن ـ وهو أحد أهم المنظرين الإسلاميين ومؤسس جبهة العمل الإسلامي في لبنان ـ على حاجة الحركات الإسلامية إلى بناء تنظيمات قوية. في الواقع، يذهب يكن إلى ما هو أبعد من ذلك بحيث يعتبر أن البنية التنظيمية هي واجب ديني؛ يقول: «يجب أن يُبنى المنهج الإسلامي على تنظيم يرشد المسلمين في حياتهم»[٣٥].

إن بنية تنظيمية فاعلة هو أمر شديد الأهمية بالنسبة إلى الجماعة لغرض إدارة أنشطتها على اختلافها؛ فبنيتها المحكمة تتيح لها الوصول إلى قطاعات ممتدة من المؤيدين. يوضح مانسون أن بنية الجماعة تساعدها على تخصيص الموارد، وتوسيع شبكاتها الاجتماعية، ونشر أيديولوجيتها ضمن طبقات اجتماعية مختلفة. ويوضح، على سبيل المثال، أن الامتداد الجغرافي للتنظيم الإخواني سهّلَ تغلغل الجماعة في المناطق الحضرية وضواحي المدن في مصر خلال سنوات الثلاثينيات والأربعينيات[٣٦].

تؤثر الأيديولوجيا أيضاً في عملية اتخاذ القرار لدى الإخوان، إذ تساعد قادتها على إضفاء الشرعية، وأحياناً هالة من القدسية، على قراراتهم وأفعالهم. يقول عصام العريان، رئيس المكتب السياسي السابق للإخوان:

---

(٣٤) سعيد حوى، **جند الله تخطيطاً** (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٤)، ص١٥، ٥١ ـ ٥٢ و٥٤. انضم حوى (١٩٣٥ ـ ١٩٨٩) إلى الإخوان أثناء دراسته الثانوية، وأصبح أحد أهم قادتها خلال السبعينيات والثمانينيات. يعتبره الإسلاميون أحد أهم المنظرين وأكثرهم تأثيراً في الإخوان. نشر قرابة ١٥ كتاباً، يتم استخدامهم بين فروع الإخوان على نطاق واسع حول العالم. أحد أهم كتبه مجموعته حول «جند الله»، والتي يدرسها الإخوان في حلقاتهم كجزء من مناهج التربية.

(٣٥) فتحي يكن، **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١)، ص١٤. كان يكن (١٩٣٣ ـ ٢٠٠٩) أحد أهم منظري الحركات الإسلامية على غرار الإخوان. وُلد في طرابلس وكان أحد مؤسسي جبهة العمل الإسلامي في لبنان في الخمسينيات، وقائداً للجماعة الإسلامية. وفقاً لسباستيان إلساسر، يُعد يكن أحد أهم الشخصيات المسلمة المعاصرة. فضلاً عن ذلك، يعتبر العديد من الإسلاميين يكن المفكر الأبرز في العمل الإسلامي والبراغماتية الحركية. تركز كتبه بالأساس على النشاط الإسلامي، والتنظيم، والتربية في الحركات الإسلامية". انظر:
Sebastian Elsässer, "Between Ideology and Pragmatism: Fathi Yakan's Theory of Islamic Activism," *Die Welt des Islams*, vol. 47, no. 3 (2007), pp. 376-402.

(٣٦) Ziad Munson, "Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood," *The Sociological Quarterly*, vol. 42, no. 4 (2001), pp. 487-510, esp. p. 498.

قراراتنا تُتخذ لصالح الدعوة وليس التنظيم»[٣٧]. وفضلاً عن ذلك، فإن القيادة تستغل عادة الطابع الفضفاض في أيديولوجية الجماعة من أجل توجيه الأفراد والاحتفاظ بسيطرتهم على التنظيم.

ومن الأهمية بمكان أن نذكر بأن الأيديولوجية تساعد الإخوان أيضاً على الاحتفاظ بالتماسك التنظيمي والوحدة، بحيث تستخدم الجماعة الالتزام الديني والأيديولوجي لدى أعضائها من أجل ضمان ولائهم للقيادة والتخفيف من المعارضة الداخلية. وكما سنوضح في الفصل الثامن، فقد نجح الأعضاء الأكثر محافظة في تحييد الإصلاحيين من خلال نزع الشرعية عنهم وشيطنتهم في بعض الأحيان والهجوم على مواقفهم الأيديولوجية والدينية.

ومع ذلك، ينظر قادة الإخوان أحياناً إلى الأيديولوجيا بشكل مختلف، فيعمدون، على سبيل المثال، إلى تقديم تفسيرات مختلفة لشعار «الإسلام هو الحل»؛ ففي الوقت الذي يراه البعض انعكاساً لشمولية منهج الإخوان، يعتبره آخرون برنامجَ عملٍ براغماتيّاً يمكن تطبيقه. كذلك من المهم التأكيد على أنه على الرغم من الطابع الفضفاض لأيديولوجية الجماعة، إلا أن خططها وبرامجها مفصلة ومحددة بوضوح. وكما يوضح براون، فإن «الحركات التي قامت على نموذج الإخوان المسلمين ليس لها من الغموض إلا نصوصها الأيديولوجية؛ فزعماؤها هم بشكل عام أشخاص عمليون جداً مقارنةً بكونهم منظرين أو مفكرين»[٣٨]. في الواقع، سمحت هذه الأيديولوجية الواسعة للقيادة والأعضاء على حدٍّ سواء بتكييف استراتيجياتهم حسب السياقات المختلفة.

تقييم البنية التنظيمية للإخوان

تكشف بنية الجماعة وتراتبيتها عن مستوى عالٍ من الالتزام والمؤسسية، وهو الطابع الذي شكّل الإخوانَ المسلمين كتنظيم يجمع بين الصلابة والمرونة وقادر على الصمود أمام الأزمات والتعايش مع مختلف الأنظمة السياسية؛ فسلسلة القيادة وتدفق الأوامر والقرارات والتعليمات من مستوى

(٣٧) عصام العريان، مقابلة مع الكاتب، ٢٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠.

(٣٨) Brown, *When Victory Is Not an Option: Islamist Movements in Arab Politics*, p. 72.

تنظيمي إلى آخر تحكمه اللوائح ويتبع إجراءات محددة يحترمها ويطبقها كل الأعضاء. يذكر براون ملاحظة ذكية مفادها أنه «لا تبذل الحركات جهدها لتتبع الإجراءات فحسب؛ بل تفخر بذلك»[٣٩].

على الرغم من ذلك، حولت هذه البنية الإخوان بسبب تعقيدها إلى حركة شديدة البيروقراطية؛ فعلى الرغم من أن الأدوار والمهام والسلطات المنوطة بكل مستوى تنظيمي تتحدد بوضوح شديد في لوائح الجماعة، كما تحدد اللائحة العلاقات التراتبية بين هذه المستويات وتوضح القواعد والأنظمة والإجراءات وحتى العقوبات في حال عدم الانصياع لها، إلا أن الصورة ليست بهذا الوضوح عند التطبيق، كما أن ثمة مشاكل وانتقادات عديدة يمكن توجيهها لهذه البنية التنظيمية الصارمة للإخوان.

أولاً: يغيب الفصل بين السلطات داخل مؤسسات الجماعة، خاصة بين مكتب الإرشاد ومجلس الشورى، بل إن العلاقة بين هاتين المؤسستين تحديداً يشوبها الغموض وعدم التوازن؛ فعلى سبيل المثال، من الناحية النظرية فإن مكتب الإرشاد مسؤول أمام مجلس الشورى، لكن فعلياً فإن سلطاته على الجماعة أوسع بكثير، إذ يمتلك مكتب الإرشاد صلاحيات استثنائية في إدارة شؤون الإخوان إلى جانب المرشد العام، كما يهيمن أيضاً على عملية اتخاذ القرار، لا سيما في الأمور الاستراتيجية، مثل قرارات المشاركة السياسية والتفاوض مع النظام وإدارة الميزانية. وقد عبّر عددٌ من أعضاء مجلس الشورى عن استيائهم من الصلاحيات المتزايدة لرفاقهم في مكتب الإرشاد والمزايا والأدوار التي يشغلونها؛ فحسب سيد المليجي - وهو أحد الأعضاء السابقين في مجلس الشورى - فإن مكتب الإرشاد يتحكم في المجلس واستولى على الكثير من صلاحياته، خاصة تلك المتعلقة بالميزانية والموارد المالية للجماعة؛ ويقول المليجي أيضاً إن مكتب الإرشاد يعاني من الفساد والمحاباة[٤٠].

ثانياً: أصبحت مؤسسات الإخوان جميعها موضوعاً للصراع على السلطة. تضم الجماعة، كأي حركة أخرى، أفراداً وفئات يتناقشون

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص٦٧.

(٤٠) مقابلة مع سيد المليجي، في: **المصري اليوم**، ٢٤/٧/٢٠٠٨.

ويتجادلون ويتنازعون حول المصالح والنفوذ والمزايا. العضوية في مكتب الإرشاد على سبيل المثال هي محل جدل ساخن داخل الجماعة. الأهم من ذلك أن الخلافات بين محافظي الحركة وإصلاحييها ألقت بظلالها على البنية التنظيمية خلال العقدين الماضيين. وعلى الرغم من قدرة الإخوان على احتواء هذه الخلافات وإدارتها على المدى القصير، ثبت أن الجماعة غير قادرة على منع آثارها طويلة الأمد. وثمة أيضاً العديد من الخلافات الجيلية التي قوضت البنية التنظيمية للحركة خلال السنوات الأخيرة، بحيث غدا الاختلاف بين الحرس القديم والشباب حول الاستراتيجية والمواقف السياسية والأيديولوجية والعلاقة مع النظام أمراً مألوفاً.

ثالثاً: عدم توازن العلاقة بين المرشد العام ومؤسسات الجماعة، والتي تميل إلى تفضيل منصب المرشد؛ فخلافاً للحركات الدينية الأخرى حيث لا يملك الزعيم غير السلطة التي تتعلق بالمجال الروحي، يملك المرشد العام في الإخوان سلطة روحية وتنظيمية على الحركة. وكما ذُكر سابقاً، تعطي اللائحة للمرشد العام سلطة شاملة على هياكل الجماعة التنفيذية والتشريعية، وبهذه الصلاحيات لا يتجاوز منصب المرشد مكتب الإرشاد ومجلس الشورى على مستوى التطبيق فحسب، بل له الحق أيضاً في تعديل لائحة الجماعة ونظامها الأساسي. كما يمتلك المرشد العام سلطة أخلاقية كبيرة على أعضاء الجماعة الذين يحترمونه بوصفه أعلى شخصية في الجماعة والرمز الأكبر للحركة. ويستغل المرشد في العديد من المناسبات سلطته الأخلاقية للتأثير في الأفراد للتصرف بهذه الطريقة أو تلك، أو لحل المشكلات الداخلية، أو لإقرار قرارات بعينها. ظهر هذا بوضوح خلال ولاية المرشدين الثلاثة الأوائل (حسن البنا، وحسن الهضيبي، وعمر التلمساني)؛ إذ امتلكوا صلاحيات واسعة واحتفظوا باحترام شديد في صفوف الجماعة. أما خلال العقود الثلاثة الماضية، لا سيما منذ تولي محمد حامد أبو النصر منصب المرشد العام، وغياب القيادة الكاريزمية، أصبح المنصب أقرب لمنصب الحكَم بين المتخاصمين. لا يزال المرشد العام طبعاً يمتلك صلاحيات واسعة المدى، لكن يظل عليه أن يضع في اعتباره توازن القوى داخل الحركة لتجنب الانقسامات والتصدعات[٤١].

---

(٤١) المزيد حول هذه النقطة في الفصل الثامن.

رابعاً: الركود والقصور في التنظيم؛ فالبينية الهرمية المنضبطة للجماعة تشكّلت على حساب حيويتها الداخلية. وساهمت رغبة الجماعة في ضمان الوحدة والتماسك داخل التنظيم في التأثير على دينامياتها الداخلية وقللت من إمكانات تشييد بيئة تنظيمية صحية. إضافة لذلك، تغيب الشفافية عن إجراءات الحراك الداخلي داخل الإخوان، لأنها لا تتبع نظاماً مبنياً على الكفاءة، بل على ولاء الأفراد وطاعتهم(٤٢). وقد أنتجت الثقافة التنظيمية في الجماعة، تبعاً لذلك، قاعدة من الأعضاء الطيّعين والخاضعين الذين يتجنبون المخاطرة بخسارة عضويتهم أو تهميشهم إذا ما تحدوا القيادة. وفضلاً عن ذلك، أثّر جمود بنية الحركة وأنظمتها في عملية اتخاذ القرار في السنوات الأخيرة؛ فتبلّدت وتباطأت وغدت أحياناً غير ذات صلة بالواقع. في الحقيقة، انتقد عددٌ من الباحثين تعامل الجماعة مع التنظيم كهدف في حدّ ذاته(٤٣). وفي المقابل، اعتقد بعض الباحثين، مثل الباحث الراحل حسام تمام - وهو أحد أبرز الخبراء في الجماعة - أن الإخوان نجحوا في بناء تنظيم يماثل الدولة ويسعى لاستبدالها(٤٤).

خامساً: تنظيم الإخوان هو تنظيم ذكوري، فلا تمثيل للنساء (الأخوات المسلمات) في مؤسسات الحركة، لا سيما في مكتب الإرشاد ومجلس الشورى. وعلى الرغم من أن هناك قسماً للنساء يُسمى قسم الأخوات، أسسه البنا في بداية الثلاثينيات(٤٥)، لا يملك القسم أي سلطة أو صلاحيات. وليس هناك تواصل مباشر بين الأخوات والمرشد العام، إذ ينتهي التواصل عند حدود مستوى المكاتب الإدارية. تقول أميمة عبد اللطيف: «ففي كل مكتب، هناك رجل مسؤول عن متابعة النشاط النسائي، ويعمل كقناة اتصال بين قسم الأخوات في كل محافظة وقيادة

---

(٤٢) هيثم أبو خليل، **إخوان إصلاحيون: شهادات موثّقة تنشر لأول مرة عن تجارب الإصلاح الممنوعة داخل الجماعة**، تقديم كمال الهلباوي ومختار نوح (القاهرة: دار دوّن، ٢٠١٢)، ص٣٨.

(٤٣) حسام تمام، **تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الأيديولوجيا ونهاية التنظيم** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠١٠).

(٤٤) المصدر نفسه، ص٣٤.

(٤٥) من الغرابة بمكان أنه لم يأت ذكر قسم الأخوات في اللائحة الحالية للإخوان. ففي حين برر بعض من التقاهم المؤلف هذا الغياب بالخوف من قمع النظام ضد الأخوات، يعتقد آخرون أن الغياب يعكس حقيقة تهميش النساء داخل الجماعة.

الحركة في القاهرة»(٤٦). وعلى الرغم من تولي الأخوات لبعض المسؤوليات التنظيمية، مثل المشاركة في التظاهرات وأعمال البر، فهن لا يمتلكن الحقوق التنظيمية التي يمتلكها الرجال. ويعكس تهميش النساء داخل التنظيم الرؤية الأبوية للحركة تجاه النساء ودورهن في الحياة العامة، إذ ترى قيادات الجماعة أن دورهن تكميلي لدور الرجال(٤٧). تشير (أميمة عبد اللطيف) إلى أن بعض الأخوات تحدثن عن هذا التمييز وطالبن بممارسات أكثر إدماجاً لعنصر النساء في التنظيم؛ إذ تقول: «أغلب الناشطات اللواتي قابلتهن يرين أن دمجهن الكامل هام للغاية من أجل إنهاء حالة التهميش لنساء الحركة داخل جماعة الإخوان المسلمين»(٤٨).

سادساً: يصف بعض الباحثين تنظيم الإخوان بأنه شمولي ويفتقر للديموقراطية الداخلية(٤٩)؛ فالطابع الدعوي للحركة، والتسلسل القيادي، وعملية اتخاذ القرارات، كلها تعكس طبيعة مغلقة للتنظيم. وعبّر بعض

---

(٤٦) Omayma Abdel-Latif, "In the Shadow of the Brothers: The Women of the Egyptian Muslim Brotherhood," *Carnegie Papers* (Carnegie Endowment for International Peace), no. 13 (2008), p. 10.

(٤٧) يؤكد محمود عزت، نائب المرشد العام للإخوان، على أن أفضل مكان للمرأة هو بيتها كزوجة وأم. يعتقد عزت أن المرأة يجب ألا تضطلع بالمهام الإدارية التي تتعدى قدراتها النفسية.. مقابلة مع محمود عزت لموقع إخوان أونلاين، ١٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤، <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%A5%D8%B4%D9%83%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A7%D8%AA_%D8%B9%D9%85%D9%84_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AE%D9%88%D8%A7%D8%AA_%D8%B9%D9%84%D9%89_%D9%85%D9%83%D8%AA%D8%A8_%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B1%D8%B4%D8%A7%D8%AF#.D8.A7.D9.84.D9.85.D8.B5.D8.AF.D8.B1>.

(٤٨) Abdel-Latif, Ibid., p. 10.

(٤٩) يعتقد بعض المؤرخين أن حسن البنا كان متأثراً بالفاشية والحركات الشبيهة التي برزت في أوروبا في الثلاثينيات. ويدعي هؤلاء أنه أعجب ببنى التنظيمات القومية والشمولية لهذه الحركات. انظر، على سبيل المثال:

Ana Belen Soage, "Hasan al-Banna or the Politicization of Islam," *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 9, no. 1 (2001), pp. 21-42. On Islamism and totalitarianism see, for example, Michael Whine, "Islamism and Totalitarianism: Similarities and Differences," *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 2, no. 2 (2001), pp. 54-72, and Hendrik Hansen and Peter Kainz, "Radical Islamism and Totalitarian Ideology: A Comparison of Sayyid Qutb's Islamism with Marxism and National Socialism," *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 8, no. 1 (2007), pp. 55-76.

الأعضاء عن ضيقهم من جمود تنظيم الإخوان لأنه لا يسمح بثقافة الاختلاف أو معارضة القيادة، بحيث ينفي الأمرُ بـ «السمع والطاعة»، وفقاً لهم، مبدأ المساواة ويعوق المساءلة[٥٠]. يربط هيثم أبو خليل الطبيعة المستبدة لتنظيم الإخوان بالصلاحيات اللامحدودة لدى القيادة؛ يقول: «الصلاحيات الاستثنائية التي تتمتع بها القيادة وغياب المساءلة أو الإشراف من طرف الأعضاء، حوّل التنظيم إلى سلطة مستبدة»[٥١].

ومع ذلك، قامت الجماعة خلال العقدين الماضيين بإجراء العديد من التغييرات التي عززت من ديموقراطيتها الداخلية والمساءلة على الرغم من التأثير الذي أحدثته بنية التنظيم الجامدة على دينامياتها الداخلية فعلياً؛ فمنذ عام ٢٠٠٤، عقدت الجماعة انتخابات داخلية متكررة في كل المستويات التنظيمية بداية من الشعبة ووصولاً إلى مكتب الإرشاد، وقد أمكن للأعضاء الناشطين الترشح والتصويت واختيار ممثليهم في مختلف المستويات، والذين يخدمون في مواقعهم لفترات محددة وثابتة. كما عززت التغييرات الأخيرة في اللوائح بالفعل من الإجراءات الداخلية للمساءلة والمسؤولية، وتم تفعيل هذه الآليات الجديدة بعد تعرّض المشكلات الداخلية في الجماعة للتغطية الإعلامية الكثيفة. وشكلت الجماعة لاحقاً لجنة بصلاحيات واسعة للاستماع للشكاوى والتحقيق فيها، وحتى معاقبة الأفراد المخالفين.

وعلى الرغم من هذه الملاحظات التي تطال بنية التنظيم في الجماعة، يظل من الضروري وضعها ضمن السياق الأوسع من العلاقة بين الإخوان والنظام؛ فالبيئة القمعية التي تعمل فيها الحركة، إضافة إلى عوامل أخرى، يمكنها تفسير جمود التنظيم وصرامته؛ فعلى سبيل المثال، دفعت سياسات نظام مبارك القمعية والإقصائية الجماعة إلى التقوقع، فتعطلت دينامياتها الداخلية. يشير تمام إلى أن الإخوان يميلون خلال أوقات القمع إلى التركيز

---

(٥٠) اتفق عدد ممن التقاهم المؤلف على قصور آليات المحاسبة الداخلية داخل الجماعة. أرجع بعضهم السبب في ذلك إلى البيئة القمعية التي تعمل فيها الجماعة. في حين ربط آخرون الأمر بالأعراف والقواعد الداخلية للإخوان.

(٥١) أبو خليل، **إخوان إصلاحيون: شهادات موثّقة تنشر لأول مرة عن تجارب الإصلاح الممنوعة داخل الجماعة**، ص٣٦.

على الحفاظ على وحدتهم الداخلية على حساب الشفافية والانفتاح[٥٢].
فضلاً عن ذلك، الخوف من اختراق الدولة للجماعة جعل من أمر الانفتاح التنظيمي أكثر حساسية. في الحقيقة، يتحمل النظام بعض المسؤولية عن الركود الذي أصاب تنظيم الإخوان؛ فالقمع دفع الجماعة إلى التركيز على الحفاظ على تماسكها التنظيمي فعلاً، لكنه أيضاً صبّ في صالح العناصر المحافظة التي سيطرت على الجماعة على حساب الإصلاحيين؛ فخلال فترات القمع، تصير أولوية الجماعة البقاء وحماية التنظيم والدفاع عنه مهما كانت الكلفة، وليس كيفية العمل على إصلاحه أو تحديثه.

(٥٢) تمام، **تحولات الإخوان المسلمين: تفكك الأيديولوجيا ونهاية التنظيم**، ص٣٤.

الفصل السابع

«الإخوانية» بوصفها هوية يومية

«بعد قضاء بعض الوقت فيها لا يشعر الأعضاء بأنهم يعيشون داخل الإخوان فحسب، بل يشعرون بأن الجماعة تعيش فيهم».

الشيخ عبد الخالق الشريف
مسؤول قسم نشر الدعوة،
مقابلة مع المؤلف ٥ نيسان/أبريل ٢٠١٢

لجماعة الإخوان المسلمين نمط فريد من الهوية يميزها عن بقية الحركات الإسلامية. ويعكس هذا النمط التفاعلات التي تحدث بين القواعد التنظيمية في الحركة وبنيتها وأيديولوجيتها في الحياة اليومية للأعضاء. وتؤثر الأنظمة والقيم والتراتبية وسمات القيادة والتفاعلات الاجتماعية داخل الجماعة في تصورات الأعضاء، وتصوغ رؤاهم للعالم. وتخلق كثافة الديناميات التنظيمية ثقافة فرعية تهيمن على الأفراد وتوجههم في حياتهم. هذه الثقافة الفرعية الفريدة من جانبها تلعب دوراً محورياً في صياغة هوية الجماعة وتحديد الخطوط العامة لطابعها المميز وممارساتها، كما تعمل على تحديد علاقات القوى، والأدوار التنظيمية، وقوانين العضوية والانتساب، وبنية الحوافز التي تعزز العمل الجماعي.

نطلق على نظام الهوية في الجماعة مصطلح «النزعة الإخوانية»؛ فجماعة الإخوان هي حركة اجتماعية دينية تهدف إلى تغيير رؤى أعضائها وتصوراتهم وسلوكاتهم، فتبني لأجل ذلك إطاراً أيديولوجياً وتنظيمياً للهوية بما يعزز تماسكها وينتِج الأنشطة الاجتماعية والسياسية، وهي تغرس شعوراً بالتميز والاختلاف في نفوس أعضائها وتضمن ولاءهم للحركة. تُبنى هذه الهوية وتُعزّز من خلال التفاعلات اليومية، والأدوار والقواعد التنظيمية، وعمليات

تعريف الذات أيديولوجياً؛ كما تعكس تفاعلات الأيديولوجيا مع التنظيم، والقواعد مع السلوك، والاستراتيجية مع الواقع. إن النزعة الإخوانية في الواقع ليست مجرد شعار أو أيديولوجيا؛ بل أسلوب حياة. ولكي يصبح المرء إخوانياً، عليه أن يفكر ويحيا ويتصرف كعضو ملتزم ومطيع. بعبارة أخرى، تجسد النزعة الإخوانية الهوية التي تبرز فرادةَ جماعة الإخوان وتميُّزها كحركة اجتماعية. وكما سيتم توضيحه، فإن معايير الطاعة والبيعة والالتزام والولاء هي العمود الفقري للنزعة الإخوانية كنمط متفرّد من الهوية.

المعايير والقيم التنظيمية لدى الإخوان

تميل الحركات الاجتماعية من أجل ضمان التماسك والتكامل والفعالية، إلى وضع مجموعة من القواعد والقيم التي تمكّنها من السيطرة على الأعضاء وتنظيم الأنشطة وتوليد العمل الجماعي. ويجب على الأعضاء الالتزام بهذه المعايير المصوغة بوضوح لتجنب التهميش أو المعاقبة. علاوة على ذلك، تعزز القيم التنظيمية من تماسك أي حركة ووحدتها حين تؤسس التزاماً ثابتاً تجاه أهداف الحركة وقيادتها وأيديولوجيتها.

يعرف ميلوشي القيم التنظيمية بأنها «النقطة التي تلتقي عندها الاحتياجات العملية (تخصيص الموارد) مع احتياجات التماسك والسيطرة». وتصوغ القيم والمعايير المتبعة العلاقة بين القيادة والأعضاء، وتحدد شروط العضوية وإجراءاتها، وتوزع السلطات داخل الحركة، وتحدد بنية الحوافز. يلقي ميلوشي الضوء على أربعة أدوار تلعبها القيم داخل التنظيم، هي: ١ - إدارة العلاقة بين التنظيم والأعضاء، ٢ - ضبط العلاقة بين المكونات المختلفة في التنظيم، ٣ - صياغة العلاقة بين الحركة والمجتمع، ٤ - تحديد أهداف العمل الجماعي ووسائله[١].

تخلق المعايير والقيم التنظيمية في الإخوان هوية فريدة تتسم بالطاعة والانقياد. وكما تمت مناقشته آنفاً، فإن هذه السمات يتم تشجيعها وتنميتها خلال عمليات التربية والتلقين الأيديولوجي. المدى الذي تصل إليه قواعد

---

(١) Alberto Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Informative Age* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), pp. 317-318.

الحركة وتفاعلاتها ممتد وواسع؛ إذ يجب على الأعضاء والقيادات على السواء الالتزام بها في كل وقت. وهي تمكن الجماعة من تنظيم هياكلها وأنشطتها، بل وتضمن أيضاً ولاء الأعضاء وطاعتهم. لذلك يكون الانصياع لهذه الأنماط من السلوك إلزامياً وغير قابل للنقاش. وهؤلاء الذين يخالفون هذه المعايير تتم معاقبتهم من أجل الحفاظ على شرعية عملية التربية في الحركة. وفي المقابل، تقلل هذه القواعد من احتمالات الانقسام أو ظهور معارضة داخلية. من ناحية أخرى، يستخدم التنظيم الهيراركي للإخوان أسلوباً هيراركياً لا يسمح بأي مساحة لانشقاقات خطيرة أو تصدعات في التنظيم. ومع ذلك، فمن المهم أن نذكر أن قواعد الجماعة وأنظمتها ليست جامدة أو صلبة، بل هي أقرب لمدونة ديناميكية ومرنة للسلوك تعكس التفاعلات الاجتماعية داخل التنظيم.

النزعة الإخوانية كإطار للهوية

أدرك البنا لحظة تأسيسه للحركة أهمية خلق ثقافة داخلية محكمة تحفظ الجماعة وتميّزها عن التنظيمات الكثيرة التي نشأت في ذلك الوقت؛ فقد أكد في العديد من رسائله على ضرورة وضع قواعد وأنظمة واضحة تربط الأعضاء بالحركة؛ ففي **رسالة التعاليم**، حدد البنا القواعد والقيم التي يجب أن يتبعها الأعضاء وأن يحترموها في حياتهم، وهي الرسالة التي تعد حجر الأساس في عمليات التلقين والتنشئة والتعريف الهوياتي في الإخوان.

عُرفت جماعة الإخوان المسلمين بتماسكها التنظيمي. وفي العقود الأخيرة طوّرت الجماعة نظاماً من القواعد والممارسات التي تمت مأسستها وترسيخها في بنية الحركة، هي ما نسميه النزعة الإخوانية. في الحقيقة، تعكس النزعة الإخوانية تطور البنية التنظيمية للإخوان على مر الزمن. وإذا كان البنا هو الزعيم الذي رمى بذور هذه النزعة الهوياتية في أيديولوجية الجماعة، فقد غرسها خلفاؤه في قلب التنظيم.

والنزعة الإخوانية ليست مجموعة جامدة من الأفكار المقدسة، بل هي كوكبة من المعايير الاجتماعية والقيم التنظيمية التي تنبع من الديناميات والتفاعلات الداخلية في الحركة، وهي إطار هوية يوجه الأفراد في حياتهم اليومية، ويعطي المعنى لممارساتهم ويربطهم بالحركة. كما لا تلغي النزعة

الإخوانية استمرار العضو في الجماعة في الاحتفاظ بهوياته الشخصية والاجتماعية والمهنية؛ فكونه إخوانياً لا يعني أنه لا يستطيع العمل كمحام أو طبيب أو مدرّس. بالفعل، فإن أكثر ما يميز حركة الإخوان عن بقية الحركَات الإسلامية هو هويتها متعددة المستويات والطبقات، والتي تسهّل نشر أيديولوجية الجماعة في المجتمع الأوسع.

تتمحور النزعة الإخوانية حول خمس قواعد وقيم تنظيمية، هي: البيعة، والطاعة، والثقة، والالتزام، والانتماء. ويميل الإخوان إلى دمج هذه القواعد بتعاليم الإسلام ومبادئه للحفاظ على قوتهم الرمزية وتأثيرهم. وقد غُرست هذه القواعد في بنية الجماعة من خلال العمليات المكثفة من التربية وبيئة المحاضن التي أوضحناها في الفصل الرابع. وينتج عن ذلك تغلغل هذه القواعد في القلوب والعقول، بل في أعماق كل عضو من الإخوان.

١ ـ البيعة

البيعة هي قيمة وقاعدة مركزية، وهي أحد الإجراءات التي تُتّخذ لحظة الانضمام إلى الإخوان المسلمين[٢]. ولهذا الطقس جذور في التراث الإسلامي، وهي تشير إلى التعاقد أو التعاهد بين الحاكم والمحكومين لخدمة الإسلام[٣]. تقول (إيلا لانداو ـ تاسيرون) إن البيعة يمكن تفسيرها على أنها «قَسَم يقدمه التابعون إلى القائد كرمز للولاء»[٤]. وقد ركز البنا لحظة تأسيس الجماعة على الطابع الديني للبيعة من خلال استحضار العديد من الآيات القرآنية ومحاكاة السيرة النبوية، إذ أخذ الرسول ﷺ البيعة ممن دخلوا حديثاً

---

(٢) يبنى هذا القسم على ما ورد في دراسة القيادة والبيعة في الإخوان المسلمين، انظر: Ella Landau-Tasseron, "Leadership and Allegiance in the Society of the Muslim Brothers," *Research Monographs on the Muslim World*, no. 2 (December 2010).

تقدم لانداو تاسيرون شهادة تاريخية مفصلة حول دور البيعة في الإخوان، لا سيما خلال عهد البنا (الثلاثينيات والأربعينيات).

(٣) يظهر مصطلح البيعة بشكل متكرر في القرآن الكريم وفي سياقات متعددة. تاريخياً، كانت البيعة تقليداً إسلاميا، تتضمن التزاماً بين الحاكم والمحكومين. (المصدر نفسه، ص٢). كذلك اعتاد خلفاء المسلمين والسلاطين أن يأخذوا البيعة من العلماء وأهل الحل والعقد، ثم من المجتمع بأكمله أو الأمة.

(٤) المصدر نفسه، ص١.

في الإسلام في السنين الأولى من رسالته[٥]. وكان البنا قد أخذ البيعة من الأعضاء الستة الأوائل الذين أسسوا برفقته الجماعة عام ١٩٢٨، وكتب البنا ذلك في مذكراته؛ يقول:

«في ذي القعدة سنة ١٣٤٧هـ، مارس سنة ١٩٢٨ م - فيما أذكر - زارني بالمنزل أولئك الإخوان الستة: حافظ عبد الحميد، أحمد الحصري، فؤاد إبراهيم، عبد الرحمن حسب الله، إسماعيل عز، زكي المغربي، وهم من الذين تأثروا بالدروس والمحاضرات التي كنت ألقيها، وجلسوا يتحدثون إليّ وفي صوتهم قوة، وفي عيونهم بريق، وعلى وجوههم سنا الإيمان والعزم، قالوا: «لقد سمعنا ووعينا، ولا ندري ما الطريق العملية إلى عز الإسلام وخير المسلمين... ولا نستطيع أن نتعرف إلى خدمة الوطن والدين كما تعرف... وكل الذي نريده الآن أن نقدم لك ما نملك لنبرأ من التبعة بين يدي الله، وتكون أنت المسؤول بين يديه عنّا وعمّا يجب أن نعمل»،... فقلت: «... فلنبايع الله على أن نكون لدعوة الإسلام جنداً، وفيها حياة الوطن وعزة الأمة». وكانت البيعة»[٦].

ربط البنّا بين البيعة لنفسه كقائد والبيعة لجماعة الإخوان وأيديولوجيتها[٧]؛ إذ غرس مفهوم البيعة في بنية الجماعة عبر ترسيخها كإجراء إجباري من أجل الانضمام إلى الحركة. كما ربط بين البيعة ومعايير وقيم أخرى مثل الطاعة والالتزام؛ ففي **رسالة التعاليم**، يعرّف البنا أركان البيعة العشرة التي يجب اعتمادها للحصول على العضوية الكاملة في

---

(٥) جاء القرآن أن النبي محمداً ﷺ أخذ البيعة ممن دخلوا في الإسلام: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: ١٠].

تسلط لانداو ـ تاسيرون الضوء على أن البنا كان ذكياً بما فيه الكفاية ليطبق ما فعله النبي ﷺ أثناء تأسيسه الجماعة: «مثلما فعل النبي محمد في وقته، قام البنا بخلق جيب (Enclave)، أو مجتمع جديد تعززه الأيديولوجيا وطريقة حياة مختلفة، وفصل نفسه قدر استطاعته عن (المصدر نفسه، ص٥) المجتمع الذي كان يعيش فيه».

(٦) ورد في: المصدر نفسه، ص١.

(٧) تشير لانداو ـ تاسيرون هنا إلى الرابط بين ظهور مفهوم البيعة وبين الطبيعة الصوفية للبنا. وتوضح أن العلاقة بين البنا وأتباعه كانت تمثل الرابطة الروحية بين الشيخ الصوفي ومريديه. وبالتالي فقد اختار البنا لمنصبه اسم المرشد العام، مثلما يُطلق على شيوخ الصوفية «المرشد». (المصدر نفسه، ص٣ ـ ٤).

الجماعة، وهي: الفهم، والإخلاص، والعمل، والجهاد، والتضحية، والطاعة، والثبات، والتجرد، والأخوة، والثقة[٨]؛ وأعطى وصفاً تفصيلياً لكل ركن من هذه الأركان، وحث الإخوان على حفظها وتطبيقها.

وللبيعة آثار معتبرة على البنية التنظيمية للإخوان[٩]؛ فعلى المستوى الإجرائي، لا يمكن للأعضاء الحصول على العضوية من دون إعطاء البيعة للقيادة. ومثلما تمت مناقشته في الفصل الخامس، ينص نظام العضوية متعدد المستويات على شروط ومتطلبات يجب أن يحققها الفرد قبل الحصول على العضوية الكاملة. ولا توجد صيغة ثابتة أو عبارات محددة للبيعة، لكن الإخوان درجوا على استخدام صيغة القسم التالية:

«أبايعك بعهد الله وميثاقه على أن أكون جندياً مخلصاً في جماعة الإخوان المسلمين، وعلى أن أسمع وأطيع في العسر واليسر والمنشط والمكره إلا في معصية الله، وعلى أثرة عليّ، وعلى ألا أنازع الأمر أهله، وعلى أن أبذل جهدي ومالي ودمي في سبيل الله ما استطعت إلى ذلك سبيلاً، والله على ما أقول وكيل، ﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ١٠]»[١٠].

وطبقاً للائحة الإخوان[١١]، فإن قَسَم البيعة يجب أن يُعطى أمام المرشد العام؛ لكن، وخوفاً من المراقبة الأمنية، يمكن أن يُعطى القسم لأي قيادي

---

(٨) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار الدعوة، ٢٠٠٢)، ص١٨٥.

(٩) يعتبر العديد من منظري الإخوان أن البيعة هي التقليد الأهم على الإطلاق. فمثلاً، يرى حوى أن البيعة هي القيمة الأساس والتقليد الأهم للإخوان كي يتسنى للجماعة تحقيق أهدافها. ومع أن آراء حوى حول البيعة غير ملزمة، يعتقد أن هذه هي الطريقة الوحيدة لتعزيز وتقوية تنظيم الإخوان.
انظر: سعيد حوى، **جند الله تخطيطاً** (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٤)، ص١٠١.

(١٠) ورد في:

Richard Mitchell, *The Society of Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969), p. 165.

(١١) الفوارق الرئيسية بين هذه اللوائح هي قسم البيعة وشروط العضوية. فمثلاً، لم تذكر اللائحة الأولى عام ١٩٣٠ البيعة، التي أضيفت لاحقاً عام ١٩٤٤. وفي التسعينيات أُزيلت البيعة من اللائحة، وكذلك مراتب العضوية. تفترض لانداو تاسيرون أن هذه الإزالة كانت نتيجة معرفة الأعضاء بقواعد الجماعة وتقاليدها، لكني أعتقد أن الأمر كان مرتبطاً بالمخاوف الأمنية. فقد يؤدي الكشف عن مستويات العضوية المختلفة إلى تهديد الأعضاء، أو إلى وضعهم تحت المراقبة الأمنية وحتى إلى اعتقالهم.

في مستوى المحافظة الذي ينقله لاحقاً إلى المرشد العام. وقد شاعت هذه الممارسة بشكل خاص خلال عهد مبارك، إذ تعرضت الجماعة لمستويات عالية من الرقابة والقمع.

يدرك الأعضاء مسألة البيعة بطرائق مختلفة، إذ يشدد البعض على أهميتها لربطهم بالتنظيم، بينما يرى البعض الآخر أنها مجرد فعل رمزي؛ وعلى سبيل المثال، يوضح عمار البلتاجي دور البيعة في ضمان التزام الأعضاء وولائهم للجماعة[12]، في حين يقلل عبد الرحمن عياش من أهميتها قائلاً: «تقديم البيعة لا يعدو كونه إجراء رمزياً وليس فعلياً، لذلك لم أتذكّر الصيغة الحرفية»[13]. وعلى الرغم من ذلك يؤكد كلاهما على أنه يتعين على الأعضاء تبنّي أركان البيعة العشرة وأن يضعوها موضع التنفيذ حتى يصبحوا أعضاء كاملي العضوية في الجماعة.

وعلى مستوى عمليّ أكثر، تكشف البيعة عن نمط العلاقة بين الأعضاء والقادة، والتي تميل للالتزام بمبادئ الخضوع والطاعة؛ إذ تتضمن البيعة أن الأعضاء يجب عليهم أن يطيعوا وأن يتبعوا القيادة مهما كانت الكلفة، لأن القيادة تعمل من أجل تحقيق أهداف الحركة. ولذلك يُتوقع من الأعضاء أن يحترموا أوامر قادتهم وأن يتبعوها حتى وإن كانوا يختلفون معها. وفي هذا الإطار، يتعهد العضو من خلال قسم المبايعة على أن يتخلى عن ميوله الفردية، وأن يكرس حياته بشكل كامل لإرادة الحركة.

وعلى الرغم من أن الأعضاء يبررون هذه البيعة بوصفها انعكاساً لانضباطهم والتزامهم التنظيمي، لا يمكن التقليل من حجم طابعها وحمولتها الدينية؛ إذ يرى الأعضاء أن البيعة ليست مجرد قاعدة تنظيمية فقط، بل يعتبرونها واجباً دينيّاً أيضاً. فالبيعة، وفقاً لمحمد مصطفى، هي علامة على الإخلاص الديني للفرد؛ يقول: «البيعة هي عقد بيني وبين الله وسيحاسبني عليها في الآخرة»[14]، كما يدافع بشدة عن أهمية البيعة في تقوية العلاقات بين الأعضاء والجماعة ككل. وبالفعل تعزز البيعة التزاماً عميقاً بين أعضاء

---

(١٢) عمار البلتاجي، مقابلة مع الكاتب، ٢٦ آذار/ مارس ٢٠١٢.

(١٣) عبد الرحمن عياش، مقابلة مع الكاتب، ٢٦ آذار/ مارس ٢٠١٢.

(١٤) محمد مصطفى، مقابلة مع الكاتب، ١ نيسان/ أبريل ٢٠١٢.

الحركة. تلاحظ لانداو ـ تاسيرون أن «البنا، وباختياره لمصطلح البيعة، جسّد كلاً من الأيديولوجية وطرق تنفيذها والالتزام بكليهما»[١٥]. ويعتقد بعض الأعضاء في الجماعة بأن نكث البيعة حرام شرعاً[١٦].

وتُعد البيعة أداةً أساسية للتصعيد داخل الإخوان؛ فهي تعكس مدى التزام الأفراد بقواعد الجماعة وأنظمتها. ووفقاً للائحة الداخلية، لا يمكن للعضو أن يصل إلى المستوى الأخير من العضوية (أخ عامل) دون أن يعلن البيعة أولاً[١٧]؛ ومن ثَمّ، ولكي يُسمح للأعضاء بإعطاء البيعة، لا بد أن يظهروا إخلاصاً والتزاماً لا يتزعزع بأيديولوجية الجماعة وقيادتها.

تفرض البيعة عدداً من المهام والمسؤوليات التي يجب أن يقوم بها كل عضو، ونكث قواعد البيعة قد يؤدي إلى العقوبة، مثل تجميد العضوية أو التهميش الداخلي. يقول كريم رضوان ـ وهو عضو مجلس شورى الجماعة ـ بأن أي انتهاك لقَسم البيعة يعرّض العضو لإجراءات عقابية مختلفة[١٨]. وهذا يعني أن البيعة توحي بأن الأفراد مسؤولون بشكل كامل عن أفعالهم وممارساتهم، ليس فقط أمام القيادة، ولكن أمام الله أيضاً، وهو ما يجعلها أشبه بعرض رمزيّ وعمليّ للسلطة.

أما البُعد التنظيمي في البيعة فواضح؛ فالأعضاء يعتبرونها عقداً متبادلاً مع القيادة التي تعمل كممثل مسؤول عن الجماعة. وقد أصبح هذا أكثر وضوحاً بعد التعديلات التي أدخلت على اللائحة العامة عام ١٩٨٢، والتي توضح أن المرشد العام مسؤول أمام الأعضاء وبأن عليه إعطاء البيعة أيضاً، إذ يجب عليه، طبقاً للائحة، أن يقدم البيعة لمجلس الشورى العام، وهو الهيئة التشريعية في جماعة الإخوان والمسؤول عن انتخاب المرشد العام ومكتب الإرشاد. ويتلو المرشد العام العهد التالي: «أعاهد الله ورسوله على أن ألتزم بمبادئ جماعة الإخوان المسلمين ونظامها، وأن ألتزم بقراراتها

---

(١٥) Landau-Tasseron, "Leadership and Allegiance in the Society of the Muslim Brothers," p. 12.

(١٦) محمد أيوب، مقابلة مع الكاتب، ٢٧ آذار/ مارس ٢٠١٢.

(١٧) يمكن الوصول إلى اللائحة الداخلية للإخوان عبر هذا الرابط: <http://www.egyptwindow.net/news_Details.aspx?News_ID=17766>.

(١٨) مقابلة مع كريم رضوان، في: **المصري اليوم**، ١٥/ ٧/ ٢٠١٢.

حتى إذا اختلفت مع رأيي، وكل ذلك قدر استطاعتي، والله على ما أقول وكيل". كما تشترط اللائحة أن يحاسب المرشد على قراراته وأفعاله إذا ما تجاوز قواعد الجماعة وأنظمتها، أو إذا لم يكن قادراً على القيام بواجباته.

على الجانب الآخر، انتقد معارضو الإخوان طابع الخضوع الذي تضمنه البيعة، والانصياع الذي تضمنه للقيادة. لذا يفرق قادة الإخوان في دفاعهم عن هذا المبدأ بين البيعة العامة والبيعة الخاصة[١٩]. يوضح عبد الرحمن البرّ، عضو مكتب الإرشاد ومفتي الجماعة، أن البيعة العامة تُعطى للإمام الذي يحكم وفق مبادئ الإسلام وتعاليمه، ويجب أن يُطاع ما دام أنه لم يعصِ الله؛ أما البيعة الخاصة، فهي عهد أو قَسم بين الأفراد الذين يتفقون على العمل من أجل الإسلام. وفي هذه الحالة، فعندما يأخذ القيادي البيعة من الجماعة، فإن هذه البيعة ملزِمة فقط ضمن هذه الجماعة وليس ضمن المجتمع برمته. ويشير البرّ إلى أن الإخوان يستخدمون البيعة الخاصة وليس العامة[٢٠].

وعلى الرغم من الطابع الديني والرمزي للبيعة، فإن الأعضاء الذين لا يتفقون مع القيادة يمكنهم مغادرة الحركة من دون نكث قَسم البيعة؛ فالتفسيرات المتعددة للبيعة تتيح للأعضاء الاحتجاج على القادة؛ إذ يجزم البعض بأن القَسم لا يُعطى للأفراد وإنما لمبادئ الحركة وأيديولوجيتها، بحيث يمكن للأفراد اعتناقها حتى مع مغادرتهم للجماعة[٢١]. تقول لانداو ـ تاسيرون إن الأعضاء يمكنهم رفض قرارات القيادة من دون إخلالهم

---

(١٩) عبد الرحمن البر، «بيعة المرشد.. وبيعة الرئيس»، إخوان الدقهلية (٣ نيسان/أبريل ٢٠١٣)،

<http://www.dakahliaikhwan.com/viewarticle.php?id = 13503>.

(٢٠) كان البر يدافع عن الرئيس محمد مرسي، والذي خلقت بيعته للمرشد العام محمد بديع جدلاً كبيراً حول علاقته بالإخوان. وبعد الانتخابات كان على مرسي أن يخلع نفسه من البيعة، وقد أحله المرشد العام من بيعته والتزامه تجاه الإخوان بشكل علني. يمكنك مشاهدة الفيديو عبر هذا الرابط:

<http://www.youtube.com/watch?v = TfoyRRmKKus>.

(٢١) وفقاً لمصطفى (في مقابلة أجريت معه)، لا يُعتبر رفض قرارات القيادة إخلالاً بالبيعة، ولا يؤدي بالضرورة إلى إيقاف عضوية الفرد. ومع ذلك، قد يعكس ذلك قلة التزام أمام القيادة، وقد يؤثر سلباً على مستقبل الفرد وتصعيده داخل الجماعة.

بواجبات البيعة[٢٢]. ولهذا ليس مستهجناً تحوّل البيعة إلى موضوع للجدل داخل الجماعة، فبعض الأعضاء، خاصة هؤلاء الذين يتبنون وجهات نظر إصلاحية، ينتقدون إساءة استخدام البيعة كأداة لقمع المعارضين. ويرى هؤلاء وجوب أن تقتصر البيعة على المجال الديني والروحي وألا تمتد إلى الهيكل التنظيمي في الجماعة. يعتقد محمد أيوب ـ وهو عضو سابق في الجماعة ـ أن بعض القادة يسيّسون مفهوم البيعة ويستخدمونها لاستبعاد خصومهم[٢٣].

ويمكن للأعضاء مقاطعة الاجتماعات الأسبوعية أو تجميد عضويتهم لفترة من الوقت للاحتجاج على قرارات بعينها، كما يمكنهم استخدام البيعة لنزع الشرعية عن القيادة؛ فعلى سبيل المثال، لم يعطِ كبار القادة في الجماعة، وهم عبد المنعم أبو الفتوح ومحمد حبيب وإبراهيم الزعفراني، البيعة للمرشد العام محمد بديع احتجاجاً منهم على الطريقة التي انتُخب بها.

وخلاصة القول: يمكن وصف البيعة باعتبارها اتفاقاً بين الأعضاء والقيادة يقوم على الالتزام والمسؤوليات المتبادلة، أو كما توضح لانداو ـ تاريسون قائلة: «البيعة هي مفهوم وممارسة في آنٍ واحد. . . ولأنها كذلك فقد ظلت دوماً واسعة ومرنة»[٢٤].

٢ ـ الطاعة

هي الوجه الآخر للبيعة، وفيها يخضع الأعضاء لقواعد الجماعة وأنظمتها. ومثل البيعة، استُمد مفهوم الطاعة من التراث الإسلامي[٢٥]، لذلك تظهر آثارها الدينية والرمزية الكبيرة بحيث تمكّن قادة الجماعة من الحفاظ على سيطرتهم على التنظيم وعلى الأعضاء. وليس مستغرباً أن البنا قد أكد على الطاعة كركن أساسي من أركان البيعة، من خلال تأكيده

(٢٢) Landau-Tasseron, "Leadership and Allegiance in the Society of the Muslim Brothers," p. 17.

(٢٣) محمد أيوب، مقابلة مع الكاتب، ٢٧ آذار/مارس ٢٠١٢.

(٢٤) Landau-Tasseron, Ibid., p. 24.

(٢٥) تحث الكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المسلمين على طاعة قادتهم. وتاريخياً استغل بعض الخلفاء والسلاطين مبدأ الطاعة لإطالة مدة حكمهم وقمع المعارضة.

المستمر على دورها في تحقيق أهداف الإخوان[٢٦].

ينص قسم البيعة على أن الأعضاء يجب أن يسمعوا ويطيعوا، سواء رغبوا في ذلك أم لم يرغبوا، وهو ما يغرس مفهوم الطاعة في لبّ البنية التنظيمية للإخوان. وتلاحظ لانداو ـ تاسيرون أن البنا دمج باقتدار بين البيعة والطاعة ليخلق عقيدة الإخوان التنظيمية[٢٧]. كما يعتبر قادة الجماعة أن الرابط بين الطاعة والبيعة عروة لا تنفصم. على هذا النحو، أصبح شعار «السمع والطاعة» أحد المميزات الرئيسية للحركة. ونتيجة لذلك، صار هذا الشعار مصدر جدل وبدت الجماعة بسببه تنظيماً تسلطياً. لذلك يفرق القادة والمنظرون في الجماعة بين نوعين من الطاعة، هما الطاعة العمياء، والطاعة المبصرة. يقول عامر شماخ ـ وهو من القيادات الوسطى في الجماعة ـ إن الطاعة العمياء يُقصد بها اتباع القيادات من دون مساءلة قراراتهم أو أفعالهم، وهو ما يُعتقد بأنه لا مكان له في الحركة أصلاً[٢٨]. أما الطاعة المبصرة، من جهة أخرى، فهي التي تمكّن الأعضاء من التعبير عن آرائهم حتى وإن اختلفوا مع القيادة. ويخلص بعض الإخوان إلى أن الطاعة يجب أن تكون مشروطة بالتزام القيادة بالخط الأيديولوجي للجماعة والعمل من أجل الإسلام[٢٩].

على المستوى العمليّ، تبقى التفرقة بين الطاعة العمياء والطاعة المبصرة غامضة ومثاراً للجدل؛ فالعديد من شباب الإخوان المسلمين عبّروا مراراً عن انتقادهم لفكرة الطاعة، إذ يتهمون القيادة بإساءة استخدام هذه القاعدة لفرض بعض القرارات أو تبرير مواقف الإخوان في قضايا بعينها. خلال العقد الماضي، واجهت الجماعة معارضة صريحة من شباب الإخوان بسبب مواقف سياسية وقرارات داخلية اتخذتها قيادة الجماعة؛ فقد ادّعى بعض هؤلاء الشباب أن الإخوان يريدون شكلاً «مطلقاً» من الطاعة لا يدع مجالاً

---

(٢٦) حسن البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار الدعوة، ٢٠٠٢)، ص١٨٥.

(٢٧) Landau-Tasseron, Ibid., p. 7.

(٢٨) عامر شمّاخ، «التربية الإسلامية لدى الإخوان المسلمين»، موقع «الإخوان المسلمون»، ٢٧ آذار/مارس ٢٠١٢، <http://www.ikhwanonline.com/new/article.aspx/?ArtID=90818&SecID=0>.

(٢٩) محمد مصطفى، مقابلة مع الكاتب، ١ نيسان/أبريل ٢٠١٢.

للنقد أو النقاش. يقول أحمد سمير الكومي - وهو عضو سابق في الجماعة - إن الجماعة لا تسمح للأعضاء بالإعراب عن آرائهم بحرية، وإن عليهم أن يطيعوا أوامر القيادة بشكل أعمى ودون مناقشة[٣٠].

هناك أربع طرائق أساسية تؤثر بها الطاعة على هوية الإخوان: **أولاً**: تعزز الطاعة من نمط الخضوع والتبعية داخل الحركة؛ فالتراتبية الهرمية من أعلى إلى أسفل تجعل من الصعب على الأعضاء في المستويات الأدنى أن يؤثروا في قرارات الجماعة وسياساتها ككل، إذ تقوم العلاقة بين الأعضاء وقيادات الإخوان على الطاعة أكثر مما تقوم على المساواة. فالأعضاء في الشُعب والمناطق لا يمكنهم محاسبة مسؤوليهم، ليس فقط بسبب القواعد السائدة في الحركة، ولكن أيضاً بسبب القوة الرمزية للطاعة التي تعطل المساءلة الحقيقية.

ثانياً: تُوظَّف الطاعة من قِبل القيادة من أجل استيعاب، وأحياناً قمع، أي مطالب بالإصلاح الداخلي أو التغيير. يقول مصطفى النجار، عضو سابق بالجماعة: إن الإخوان يتلاعبون دوماً بدعوة الأعضاء إلى التغيير؛ وينتقد القيادات وأنظمة الجماعة بشكل عام، والتي يعتقد أنها أسهمت في تحويل الإخوان إلى تنظيم استبدادي. يقول النجار في إحدى تدويناته: «عندما يسمع الأشخاص كلمات مثل الطاعة والبيعة والكتيبة والثقة وغيرها، يتصورون فوراً بأن الإخوان لديهم منظمة سرية وشبه عسكرية»[٣١].

ثالثاً: يستخدَم مفهوم الطاعة للحفاظ على التماسك الداخلي للجماعة. وقد اتُهمت الحركات الإسلامية والإخوان المسلمون على وجه الخصوص بالركود الداخلي والجمود، إذ يتم انتقاد مفهوم الطاعة بوصفه العامل الرئيسي المسؤول عن ذلك. وكثيراً ما يتم تهميش أولئك الذين يعصون قرارات القيادة، وحتى شيطنتهم. يؤكد محمد حمزة - وهو من القيادات الوسطى ومدوّن بارز - أن الإخوان لا يتسامحون مع المعارضين الذين يتحدّون

---

(٣٠) «استقالة أربعة أعضاء من الإخوان المسلمين»، موقع البديل (١٢ تموز/يوليو ٢٠١٢)، <http://elbadil.com/2012/04/01/35353/>.

(٣١) Mustafa al-Naggar, "The Muslim Brotherhood between the Public and the Private," <http://2mwag.blogspot.co.uk/2009/06/blog-post_15.html>.

القيادة، ويوضح أن «شعار السمع والطاعة هو مجرد سلاح تستخدمه القيادات من أجل الحفاظ على وحدة التنظيم وتجنب الانشقاقات»[٣٢]. فضلاً عن ذلك، يستخدم الإخوان الطابع الرمزي والديني لمفهوم الطاعة لنزع الشرعية عن المعارضة. يؤكد عياش بأن الذين يعارضون قيادة الإخوان يوصمون بأنهم انحرفوا عن الطريق؛ يقول: «إذا تحدّيت رئيسك، فسيبدأ بشكل غير مباشر في تشويه صورتك وسمعتك بين الأعضاء»[٣٣]. إن العمل في بيئة قمعية يجعل الجماعة أكثر حساسية تجاه النقد ويعزز من إصرارها على مواجهة التهديدات الوجودية التي تتعرض لها، لذا يبذل الإخوان جهدهم من أجل احتواء الخلافات الداخلية بهدف الحفاظ على صورة الجماعة كحركة موحدة. لذلك، وبدلاً من التعامل مع تساؤلات المعارضين، تميل الجماعة إلى عزلهم وتهميشهم. ليس مستغرباً أن العديد منهم غادروا الحركة بلا اعتراض يذكر من بقية الأعضاء[٣٤].

رابعاً: الطاعة، مثل البيعة، هي أداة مؤثرة من أدوات الترقية والتصعيد في الجماعة؛ فالأعضاء الذين يتبعون القوانين هم الأكثر احتمالاً للتصعيد. وفي الواقع، تستخدم القيادات الطاعة كمؤشر على إخلاص العضو وولائه للجماعة. يقول عياش بأنه «كلما التزمتَ أكثر بالسمع والطاعة، أمكنك الوصول إلى مستويات تنظيمية أعلى»[٣٥].

تتعرض إجراءات التصعيد داخل الجماعة لنقاش مستمر، لما لها من أهمية بالغة؛ فمن جهة، يصير الأعضاء أحق بالتصعيد تبعاً لولائهم وطاعتهم؛ فكلما ازدادت طاعتهم للقيادة، ازدادت ثقة القيادة بهم، ومن ثَمّ تصعيدهم. يقول أيمن أشرف ـ وهو عضو سابق في الإخوان ـ إن السبيل الوحيد لأن يصبح العضو نقيباً لأسرة هو «السمع والطاعة»[٣٦]. ومن جهة أخرى، يعتقد بعض الأعضاء أن إجراءات التصعيد غير موضوعية وغير عادلة، ويعبّرون عن استيائهم من نمط المحاباة والتحيزات السائدة في هذا

(٣٢) محمد حمزة، مقابلة مع الكاتب، ١١ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.
(٣٣) عبد الرحمن عياش، مقابلة مع الكاتب، ٢٦ آذار/مارس ٢٠١٢.
(٣٤) تم التفصيل في مناقشة الخلافات الداخلية في الفصل السادس.
(٣٥) عبد الرحمن عياش، مقابلة مع الكاتب، ٢٦ آذار/مارس ٢٠١٢.
(٣٦) أيمن أشرف، مقابلة مع الكاتب، ٢٨ آذار/مارس ٢٠١٢.

التنظيم. يؤكد حمزة بأن معايير التصعيد تركز أساساً على مدى طاعة الشخص وإخلاصه الديني بدلاً من مهاراته أو كفاءاته[٣٧]، كما ينتقد أنور حامد ـ وهو من القيادات الوسطى ـ غياب الموضوعية السائدة في عملية التصعيد؛ إذ يقول إن كثيراً من الأعضاء المؤهلين تركوا الجماعة لأنهم كانوا «أقل خضوعاً أو طاعة للقيادة»[٣٨].

٣ ـ الثقة

الثقة هي الركن الثالث من أركان البيعة التي صاغها حسن البنا في **رسالة التعاليم**. وعلى العكس من الركنين السابقين، يتناول هذا الركن التزام الأعضاء تجاه أيديولوجية الحركة وليس تجاه بنية القيادة نفسها. يؤكد البنا على أن العلاقات بين القادة والأعضاء يجب أن تماثل العلاقات «بين الجنود وقائدهم»[٣٩]. وعلى الرغم من أن طاعة الجنود لقادتهم واجبة، تحاول المقارنة هنا الإشارة إلى المسألة الكبرى التي يدور حولها الصراع. ويهيمن مفهوم الثقة على أدبيات الجماعة وبين أعضائها. ومثل بقية المعايير، تميل القيادات الإخوانية إلى ربط الثقة بالرموز الدينية. يقول محمد حامد عليوه ـ وهو من القيادات الوسطى في الجماعة ـ إن الثقة هي «مسألة تتعلق بالإيمان والعقيدة»، ويزيد من قوة هذا الرابط الديني بقوله: «الثقة جزء من اعتقادنا الروحي الذي يربط الأعضاء بالله»[٤٠].

يتعامل الإخوان مع الثقة باعتبارها أداة رئيسية في تدعيم البناء الداخلي للجماعة وتقويته. يشرح عماد غانم ـ وهو عضو في الجماعة ـ مفهوم الثقة، فيلقي الضوء على خمسة مظاهر تميّزها: **الأول** هو الثقة في منهج الحركة المستمد من تعاليم الإسلام؛ **والثاني** هو الثقة في التنظيم والعمل الجماعي

---

(٣٧) محمد حمزة، مقابلة مع الكاتب، ١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.

(٣٨) أنور حامد، «أوراق من واقع عشته»، <http://2mwag.blogspot.co.uk/search/label/%D9%86%D9%82%D8%AF%20%D8%Bo%-D8%A7%D8%AA%D9%8A>.

(٣٩) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص١٩٠.

(٤٠) محمد حامد عليوه، «الثقة من أركان دعوتنا»، موقع «الإخوان المسلمون» (١٢ تموز/ يوليو ٢٠١٢)، <http://www.ikhwanonline.com/new/Article.aspx?ArtID=86931&SecID=373>.

الذي يجب أن يكون من أجل الإسلام وفي سبيل الدعوة، ويدعو غانم الأعضاء إلى الإيمان بأن الإخوان هي الجماعة الوحيدة «الجديرة بالثقة» والاتباع؛ أما **الثالث** فهو الثقة في قرارات الجماعة، والتي يعتقد أنه يجب على الأعضاء الالتزام بها واتباعها؛ **والرابع** هو الثقة في القيادة والخضوع لأوامرها، ويربطها غانم بتقوى القيادة وانصياعها لمبدأ الشورى؛ أما الخامس فهو الثقة في عون الله للجماعة.

ويقول غانم إن الالتزام بهذه الجوانب في الحياة اليومية من شأنه أن يعزز من إخلاص العضو وولائه[٤١]. ويعتبر غالبية أفراد الإخوان أن الثقة هي واجب ديني وانعكاس لمدى إخلاصهم للجماعة ولقياداتهم. وبالنسبة إلى كثير منهم، الثقة في القيادة أمر ضروري لتحقيق أهداف الجماعة. يقول مصطفى إن الثقة هي السبيل الوحيد لقياس إخلاص الأعضاء وولائهم؛ إذ «كلما أسلم الأعضاء زمام أمورهم للقادة واتبعوا أوامرهم، كانت جماعتنا أكثر تماسكاً»[٤٢].

إضافة إلى ذلك، تؤثر الثقة بشكل كبير في تنظيم الإخوان؛ فالعلاقة بين القيادة والأعضاء تتسم بالثقة والطاعة، إذ يميل الأعضاء لتسليم زمام أمورهم إلى قادتهم والثقة في قراراتهم وأفعالهم كجزء من واجباتهم والتزامهم التنظيمي. فضلاً عن ذلك، ترتبط شروط العضوية واحتمالات التصعيد بشكل وثيق بالثقة أكثر من ارتباطها بالمهارة؛ إذ كلما وثق الأعضاء واتبعوا قادتهم أمكن لهم الترقي داخل التنظيم.

ومع ذلك، وكما هي الحال مع مبدأ الطاعة، يثير التطبيق الصارم لمفهوم الثقة استياءً بين الأعضاء من الشباب. يقول حمزة إن بعض القيادات تبحث عن «الثقة العمياء» من لدن الأعضاء ويرفضون أي مساءلة أو رفض لقراراتهم أو أفعالهم[٤٣]. ولذلك يحتج الشباب أحياناً برفضهم الانصياع لأوامر قادتهم. ويدّعي عبد الرحمن منصور ـ وهو عضو سابق في الإخوان

(٤١) Emad Ghanim, "Trust as a Pillar of Allegiance in the Muslim Brotherhood," 12 July 2012, <http://www.ikhwan.net/forum/showthread.php?16788>.

(٤٢) محمد مصطفى، مقابلة مع الكاتب، ١ نيسان/أبريل ٢٠١٢.

(٤٣) محمد حمزة، مقابلة مع الكاتب، ١١ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

المسلمين ـ أن القادة يسيئون استخدام الثقة لتجنب أي حكم على قراراتهم أو سلوكهم[٤٤]. وينحو هذا الاستغلال إلى محو أي احتمالية للشفافية أو المساءلة، فيقول عمرو سليمان على سبيل المثال ـ وهو عضو شاب في الجماعة ـ إن بعض القيادات يستخدمون الثقة، ليس لاتخاذ قرارات عقلانية، ولكن لقمع معارضيهم، ويوضّح قائلاً: «الثقة سلاح ذو حدين؛ فمن جهة تعزّز العلاقة بين القيادة والأعضاء، وهي من جهة أخرى، تقوّض من فرص مساءلة القيادة ومحاسبتها»[٤٥].

٤ ـ الالتزام

الالتزام مفهوم مركزي في نظرية الحركات الاجتماعية. يرى كل من بيرك وستيتس أن الحركات الاجتماعية تسعى إلى خلق شعور بالالتزام بين أعضائها بهدف الحفاظ على استمرارية عملها الجماعي، ويعرفان الالتزام بأنه «رابطة ملزمة بين الفرد وكيان اجتماعي آخر، سواء أكان هوية أو فرداً أو مجموعة أو تنظيماً أو علاقة تبادل»[٤٦].

تعزز الحركات الإسلامية الالتزام الديني والتنظيمي لدى أعضائها عبر دمج القيم الإسلامية بالواجبات التنظيمية وذلك لضمان ولائهم، ولذلك فالالتزام هو إحدى السمات المميزة لهوية الجماعة؛ إذ يتم التعامل معه كأداة وكنتيجة. فالإخوان يستخدمون الالتزام كأداة من أجل تعزيز التماسك الداخلي. وتستفيد الجماعة من الميول الدينية وتقوى أعضائها من أجل توليد شعورٍ بالالتزام يتجاوز الذات. وترى الحركة الالتزام كنتيجة لأنها تسعى لإعادة تشكيل سلوك الأفراد لجعلهم تقاة وملتزمين دينياً. بالنسبة إلى قيادات الجماعة، فإن خلق الإحساس بالالتزام الديني هو هدف في حد ذاته.

يلاحظ ميلوشي بأن الالتزام تجاه حركةٍ ما يقوم على التضامن والتطابق القوي مع أهداف التنظيم[٤٧]؛ ولذلك تلعب المحاضن وعملية التربية دوراً

---

(٤٤) عبد الرحمن منصور، مقابلة مع الكاتب، ٢٦ آذار/مارس ٢٠١٢.

(٤٥) عمرو سليمان، مقابلة مع الكاتب، ٢٥ آذار/مارس ٢٠١٢.

(٤٦) Peter J. Burke and Jan E. Stets, "Trust and Commitment through Self-verification," *Social Psychology Quarterly*, vol. 62, no. 4 (1999), p. 348.

(٤٧) Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Informative Age*, p. 318.

محوريا في تعزيز التزام الأعضاء، ليس تجاه أيديولوجية الحركة فحسب، وإنما أيضا تجاه القيادة. لكن الحفاظ على الالتزام يحتاج أن ترفع الحركة من كثافة عملية التنشئة والتعود لدى أعضائها[٤٨]. وكما تمت مناقشته في الفصل الخامس، تلعب محاضن التربية، مثل المعسكرات والدورات التدريبية واللقاءات العامة، دوراً مؤثراً في تعزيز التزام الأفراد الديني والتنظيمي.

وبالمثل، فإن أثر الالتزام على تنظيم الإخوان لا يمكن تجاهله. تَحدّث العديد ممن أجرينا معهم مقابلات عن أربعة أوجه من الالتزام داخل جماعة الإخوان، هي: الالتزام بأهداف الحركة وقضيتها، والالتزام بقوانين الحركة وأنظمتها، والالتزام تجاه القيادة، والالتزام تجاه أعضاء الجماعة الآخرين. وهذه الأوجه هي جزء لا يتجزأ من عملية التلقين.

فحين ينضم الأفراد إلى الحركة يتم تلقين الأعضاء ليصبحوا أكثر التزاماً بأهدافها وقضيتها، كما تُبقي الجماعة الأعضاء على صلة بأيديولوجيتها من خلال مفهوم المشروع الإسلامي. يقول صلاح غراب ـ وهو من القيادات الوسطى في الجماعة ـ بأن «الالتزام ليس مجرد كلمات، وإنما أفعال وأعمال تقام في سبيل الإسلام والجماعة»[٤٩]. ويتضمن قَسم البيعة التزام الأفراد؛ ففي اللحظة التي يتلو فيها الأعضاء القَسم يصبح من المتوقع منهم أن يكونوا ملتزمين تماماً وأن يبذلوا قصارى جهدهم من أجل تحقيق أهداف الجماعة. يرى محمد النجار ـ وهو من شباب الإخوان ـ أن الالتزام مكوّن رئيسي في عضويته في الجماعة؛ يقول: «التزامي تجاه قضية الإخوان لا يتزعزع، فهو جزء من هويتي»[٥٠].

ويعبّر الأعضاء عن التزامهم من خلال احترام قوانين الجماعة واتباع لوائحها الداخلية. يوضح شريف أيمن أن اتباع قواعد الحركة هو جزء مهم جداً من التزام الأفراد، ويعتقد بأنه «حتى يكون العضو أخاً ملتزماً، ينبغي عليه أن يتبع قوانين الحركة وأنظمتها بكل إخلاص وأن يتصرف وفق ما تمليه»[٥١].

---

(٤٨) Francesca Polletta and James M. Jasper, "Collective Identity and Social Movements," *Annual Review of Sociology*, vol. 27 (August 2001), p. 292.

(٤٩) صلاح غراب، مقابلة مع الكاتب، ٢٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢.

(٥٠) محمد النجار، مقابلة مع الكاتب، ٣ نيسان/ أبريل ٢٠١٢.

(٥١) شريف أيمن، مقابلة مع الكاتب، ٢٦ آذار/ مارس ٢٠١٢.

يمثل الالتزام واحترام قرارات القيادة قاعدة مهمة في التنظيم الإخواني، وهو متأصل، على غرار مبادئ الثقة والطاعة، في الأيديولوجية الدينية للإخوان، ويتعامل معه الأفراد كواجب يجب عليهم القيام به؛ فاحترام القوانين واتباع القيادة وتنفيذ قرارات الحركة هي المظاهر الرئيسية لالتزام الأفراد. يؤكد سيد شعيب ـ وهو من القيادات الوسطى في الجماعة ـ بأن الثقة بالقيادة وطاعتها هي علامات على التزام الأعضاء[٥٢]. إضافة إلى ذلك، يقوي التزام الأعضاء من الروابط الاجتماعية والشخصية داخل الجماعة؛ إذ يتبنى الإخوان مفهوم الأخوة كآلية للتواصل والتفاعل. يقول محمد سرحان ـ وهو عضو في الجماعة ـ: «لا أشعر بالانتماء إلى الإخوان حتى أتفاعل وأتواصل مع إخواني»[٥٣].

٥ ـ الانتماء

الانتماء هو أحد أوضح السمات الملموسة في هوية الإخوان؛ فهو يدل على مدى الإخلاص والتفاني الذي يوليه الأعضاء لأيديولوجية الجماعة وقيادتها. فمنذ السنوات الأولى للحركة، أعطى البنا الأولوية لمفهوم الولاء داخل أيديولوجية الجماعة وبنيتها. في رسالة «**دعوتنا**»، يدعو البنا الأعضاء إلى إظهار ولائهم للدعوة وللفكرة الإسلامية، كما حدد سبع وسائل تعزز هذا الولاء، هي: ١ ـ الإيمان بأهداف الحركة وقضيتها، ٢ ـ الانخراط والدعوة لأفكار الإخوان، ٣ ـ الرغبة الشديدة في العمل من أجل النفع العام للحركة، ٤ ـ التصرف كمثال يُحتذى بين الآخرين، ٥ ـ اعتماد السرية في الأنشطة، ٦ ـ الإيمان الراسخ والثقة التامة بالقيادة، ٧ ـ الالتزام بقوانين الجماعة وأنظمتها[٥٤].

ويرتبط الانتماء بالالتزام بقوة؛ فالالتزام يمكن اعتباره أوضح تجليات انتماء العضو، إذ يميل الأعضاء إلى إظهار انتمائهم من خلال مواءمة رؤاهم وممارساتهم مع معايير الحركة وقواعدها. فضلاً عن ذلك، فإن الأساس

---

(٥٢) السيد شعيب، «ماذا يعني انتمائي للإخوان؟»، ١٢ تموز/يوليو ٢٠١٢، <http://www.daawa-info.net/article.php?id=686>.

(٥٣) محمد سرحان، مقابلة مع الكاتب، ٢ نيسان/أبريل ٢٠١٢.

(٥٤) البنا، **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**، ص٣٥.

للانتماء واضح بحيث يربط منظرو الحركة وقادتها الانتماء بالالتزام الديني. كتب فتحي يكن نصاً شديد الانتشار والأهمية بعنوان «**ماذا يعني انتمائي للإسلام؟**»، عرّف فيه معنى الانتماء إلى أيديولوجية الحركة وقضيتها والانتماء لقيادتها. يؤكد يكن في كتابه أن هؤلاء الذين يريدون العمل للإسلام يجب أن يكون لديهم إيمان راسخ بالحركة وغاياتها[٥٥].

يعتبر الأعضاء الانتماء جزءاً من التزامهم الديني. يرى شعيب أن انتماء العضو للجماعة يعكس إيمانه بأن الإسلام يجب أن يكون جزءاً مركزيّاً في حياته اليومية؛ فـ «الانتماء للإخوان هو انتماء للإسلام كما تفهمه الحركة»[٥٦]. إن بناء الانتماء وتعزيز قيمته هو هدف رئيسيّ في عملية التربية في الجماعة؛ فالاجتماعات الأسبوعية والشعائر الدينية تهدف إلى تقوية إحساس الفرد بالانتماء والولاء للحركة. يوضح محمد سرحان أن الانتماء واجب ينبغي على الأعضاء القيام به، فيقول: «الانتماء للإخوان ليس شيئاً تعرفه، إنما هو شيء تمارسه كل يوم في حياتك»[٥٧].

بناء الانتماء مركزي أيضاً من أجل تعزيز البنية التنظيمية في الجماعة، فمن خلال ضمان الانتماء يضمن الإخوان السيطرة على التنظيم برمته. كما يساعد الانتماء الإخوان على تدعيم تماسكهم ووحدتهم، إذ يقاس الانتماء بمدى إخلاصهم لأيديولوجية الحركة وقيادتها، مما يعني تهميش المخالفين. يوضح عياش أن الأفراد الملتزمين يطيعون قياداتهم حتى وإن لم يتفقوا معهم؛ يقول: «يأتي الانتماء فوق الآراء الشخصية»[٥٨].

يساعد الانتماء الإخوان في التحكم بأعضاء الجماعة. وكما ذكرنا سابقاً، يثبت الأعضاء انتماءهم إلى الجماعة باتباعهم للأوامر؛ فهم يطيعون القيادة كجزء من التزامهم الديني. يقول محمد النجار: «طاعة مسؤولي في الإخوان هي جزء من التزامي تجاه الحركة وتجاه الدعوة»[٥٩].

---

(٥٥) فتحي يكن، **ماذا يعني انتمائي للإسلام؟** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ص١٣٧ - ١٤٠.

(٥٦) شعيب، «**ماذا يعني انتمائي للإخوان؟**».

(٥٧) محمد سرحان، مقابلة مع الكاتب، ٢ نيسان/أبريل ٢٠١٢.

(٥٨) عبد الرحمن عياش، مقابلة مع الكاتب، ٢٦ آذار/مارس ٢٠١٢.

(٥٩) محمد النجار، مقابلة مع الكاتب، ٣ نيسان/أبريل ٢٠١٢.

يستخدم الإخوان انتماء الأفراد في نشر أيديولوجية الحركة وتوسيع شبكتها؛ فالأعضاء يعبّرون عن انتمائهم من خلال تجنيد أعضاء جدد ونشر رسالة الإخوان في المجتمع. ويوضح أيمن ذلك بقوله: «اجتذاب أعضاء جدد هو جزء من انتمائنا، واجب علينا القيام به»[٦٠].

ويعمل الانتماء كحصن منيع أمام قمع النظام والاختراق الأمني؛ فالسياسات القمعية التي انتهجها نظام مبارك أجبرت الإخوان على تبني بنية تنظيمية صارمة وشبه سرية قائمة على انتماء الأعضاء وإخلاصهم. ومن دون ضمان انتماء الأعضاء والتزامهم، يصبح الإخوان عرضة للقمع الأمني، وربما التفكك.

تمثل القواعد الخمس السابقة (البيعة، الطاعة، الثقة، الالتزام، الانتماء) القيم الحاكمة في الجماعة، وتشكل دليلاً للأعضاء في سلوكهم وأفعالهم في الحياة اليومية. وهذه القواعد ليست مجردة أو محض أفكار افتراضية؛ لكنها أدوات عملية تمكّن الإخوان من الحفاظ على التنظيم وتعزيز هويته. والعلاقة بين هذه القواعد ليست واضحة أو ثابتة، لأنها قيم متبادلة ومتداخلة؛ فالأعضاء لا يتعاملون مع هذه القيم كمفاهيم منفصلة، بل باعتبارها متصلة، وأحياناً متشابهة. ويتم بناء هذه القواعد وخلقها واستيعابها من خلال آليات التربية التي نوقشت في الفصل الخامس. كما أنها ذات أهمية بالغة في عملية التصعيد؛ فكلما أمكن للعضو اتباع هذه القواعد والامتثال لها، ازدادت فرصه في الترقي التنظيمي والحصول على مواقع عليا في التنظيم؛ ولذلك يحرص الأعضاء على احترام هذه القواعد وتطبيقها في حياتهم.

مأسسة النزعة الإخوانية

تمتلك الحركات الاجتماعية العقائدية تنظيمات معقدة ومنضبطة، وإحدى طرائق التعامل مع هذا التعقيد هي إضفاء طابع مؤسسي على قواعد الحركة وأنظمتها بين الأعضاء؛ فالمعايير والقواعد التنظيمية تزوّد الإخوان بخريطة إدراكية يمكنها أن تحفظ الحركة من الانقسامات الداخلية والاختراق

(٦٠) شريف أيمن، مقابلة مع الكاتب، ١٢ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

الخارجي. يوضح ميلوشي بأن مأسسة القواعد هي عملية شديدة الأهمية للحفاظ على تماسك الحركة ووحدتها[٦١]. ويتحدد مستوى المأسسة اللازم بحسب مدى تعقيد التنظيم والعلاقة بين القيادة والأعضاء. تعمل جماعة الإخوان في بيئة عدوانية، مما يشكّل ضغطاً هائلاً على بنيتها التنظيمية، ومن دون مأسسة معايير البيعة والطاعة والثقة والالتزام والانتماء، سيكون من الصعوبة بمكان على الحركة أن تصمد وتستمر.

يضفي تنظيم الإخوان الطابع المؤسسي على قواعده وأنظمته من خلال لائحته وميثاقه الداخلي؛ فمنذ تأسيس الجماعة، كانت اللائحة هي القانون الأساسي للجماعة والتي يحترمها الأعضاء على نطاق واسع. وقد تبنت الجماعة بنية من الدوافع المادية والأخلاقية التي تكمّل اللائحة من خلال تعزيز الشعور بالانتماء والالتزام لدى الأعضاء. لكن أهم آلية في مأسسة النزعة الإخوانية هي التربية؛ فالعديد ممن أجرينا معهم مقابلات تحدثوا عن أن الأعضاء يتمثّلون قواعد الجماعة وقيمها في سلوكهم وفي ممارساتهم اليومية، وهم لا يتصرفون كأفراد، بل كأعضاء ملتزمين أو كإخوان. صلاح غراب هو أحد هؤلاء الذين يؤكدون على أن الأفراد يتصرفون بشكل ملتزم تماماً ومسؤول بمجرد انضمامهم إلى الحركة[٦٢].

إن عملية أخونة المعايير الاجتماعية والقيم والممارسات هي الهدف الاستراتيجي للجماعة، ليس فقط من أجل ضمان أسلمة هوية الأعضاء، ولكن أيضاً لضمان التزامهم وانتمائهم للتنظيم، فيحاط الأعضاء بصور رمزية ومعانٍ تشكّل مواقفهم ورؤاهم للعالم. إن بنية التنظيم، وليس الأيديولوجيا فقط، هي التي تربط الأعضاء بالقيادة وببقية الإخوان. ومع مرور الوقت تُستوعب الأخونة كواقع اجتماعي يدمجه الأفراد في حياتهم بسلاسة بالغة. وهذا التغلغل العميق للممارسات والقيم والمعايير الاجتماعية هو الذي يحدد اللحظة الفارقة التي يصبح فيها الفرد إخوانياً.

وخلافاً لبقية الحركات الاجتماعية التي يتمتع فيها الأفراد بهويات عابرة، تخلق معايير الجماعة وقيمها لأعضائها هوية دائمة وقادرة على

---

(٦١) Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Informative Age*, p. 312.

(٦٢) صلاح غراب، مقابلة مع الكاتب، ٢٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠.

الصمود. يخلص حسام تمام إلى أن الجماعة تخلق مجتمعاً موازياً للأعضاء يعزز من التزامهم وانتمائهم؛ يقول: «يعيش الأخ، ويتعلم، ويكوّن صداقاته، ويجد عملاً، ويتزوج؛ كل ذلك من خلال شبكة الإخوان»[٦٣]. وهذا يعني أنه مع مرور الزمن تتحول النزعة الإخوانية لتصبح العمود الأساس لهوية الأخ. ويلعب تنظيم الإخوان دوراً رئيساً في بناء هذا الإطار الإدراكي للهوية؛ فعمليات التربية والمواظبة على الشعائر والمأسسة تعيد تشكيل هوية الفرد وتعزز من تعريفه لذاته. والنتيجة هي أن هوية الفرد تذوب وتُستوعب داخل هوية الحركة. تلخص عبارة عبد الخالق الشريف التي افتُتح بها هذا الفصل هذه العملية.

إضافة إلى ذلك، يعزز الهيكل التنظيمي للإخوان العلاقة بين الأفراد؛ فانتظام الأنشطة الداخلية (مثل اللقاءات والكتائب والمعسكرات) يساعد الأعضاء على التفاعل والتواصل والاندماج. ويؤكد محمد مصطفى على أهمية اللقاءات الأسبوعية والشهرية في تشجيع العمل الجماعي، خاصة في المناطق الريفية وضواحي المدن؛ يقول: «تساعد المعسكرات الإخوان على التفاعل والاجتماع مع إخوانهم وتولّد شعوراً بالأخوة»[٦٤]. تكتسي هذه التفاعلات أهمية خاصة عند أولئك الذين يعيشون خارج المناطق الحضرية، لأنه ليس من المحتمل أن يتفاعلوا مع بقية الإخوان خلال حياتهم اليومية.

يسمح التنظيم للقيادة بتنسيق وأحياناً بالتحكم في هوية الأعضاء؛ فسلسلة القيادة عند الإخوان، وتراتبية التنظيم، ونظام العضوية متعدد المستويات، جميعها تمكّن القيادة من الهيمنة على تصورات الأفراد وسلوكهم وإعادة تشكيلها. يتحدث حمزة عن التأثير الكبير لهذه العوامل على هوية أفراد الجماعة؛ يقول: «المرشد العام وبقية القادة الكبار يمثلون النموذج الذي يحاول الأعضاء محاكاته واتباعه»[٦٥].

هذا النمط من التسلسل التنظيمي عند الإخوان يؤكد على تأثير القيادة

---

(٦٣) حسام تمام، **الإخوان المسلمون: سنوات ما قبل الثورة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٢)، ص٤٨.

(٦٤) محمد مصطفى، مقابلة مع الكاتب، ١ نيسان/أبريل ٢٠١٢.

(٦٥) محمد حمزة، مقابلة مع الكاتب، ١١ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

في هوية كل فرد؛ فهذه البنية الخاصة تخلق هوية متميزة تدفع الشخص ليكون أكثر خضوعاً وطاعة للقيادة. وكما ذكرنا من قبل، يتوجب على الأعضاء الالتزام بقواعد التنظيم ولوائحه وبقيمه ومعاييره أيضاً. والطاعة، كتجلٍّ للالتزام الديني والأخلاقي تجاه الحركة، غالباً ما تكون طوعية.

توفر النزعة الإخوانية للأعضاء في المقام الأول نظاماً رمزياً من القيم والمعايير في الحياة اليومية، يعزز من إحساسهم بالالتزام والانتماء للحركة. وتربط بنية التنظيم القواعد بالسلوك، واللوائح بالقيم، والأعضاء بالقيادة؛ كما تدمج بين قواعد البيعة والطاعة والثقة والالتزام والانتماء، والتي تهيمن على أفكار الإخوان وأفعالهم وترشدهم في حياتهم اليومية. هذه القواعد لعبت دوراً محورياً في تمكين الإخوان من الحفاظ على وحدتهم الداخلية وتجنّب التفكك على الرغم من الأحداث المضطربة التي أحاطت بالجماعة في العقود الأخيرة.

الفصل الثامن

التماسك القسري:
الإخوان تحت قمع النظام

تعرّضت جماعة الإخوان المسلمين خلال العقود القليلة الماضية لحملات قمع ورقابة وإقصاء شديدة من قِبل النظام، لكن الحركة تمكنت على الرغم من ذلك كله من الصمود، بل ومن الاستمرار في تدعيم أنشطتها ووحدتها وتماسكها الداخلي: في الواقع، لقد عملت على استخدام قمع النظام لتصير أكثر قوة. فالحركة كانت تعمل ضمن بيئة عدوانية وقيود تحتاج درجة عالية من الانضباط والتماسك، هذه البيئة السياسية هي المساحة التي تضم الموارد والأعضاء المحتملين والخصوم والجمهور المستهدف، وهي أيضاً تضم الفرص والتهديدات والقيود التي تؤثر في حسابات الحركات السياسية والاجتماعية. إن بيئة سياسية قمعية تحدُّ من قدرة الحركة على تخصيص الموارد وتجنيد الأعضاء الجدد وتوليد العمل الجماعي، لكن أثرها الأكبر يتمظهر في وحدة الحركة وتماسكها.

فعكس الاعتقاد السائد، والذي يفترض أن الفاعلين السياسيين يعملون في أضيق المساحات في ظل بيئة تسلطية، ازدهرت جماعة الإخوان وأصبحت أكثر تأثيراً في المجالين الاجتماعي والسياسي تحت حكم نظام مبارك؛ فقد غيّرت الحركة من استراتيجيتها وتكتيكاتها للتأقلم مع الظروف المتغيرة، وتعاملت مع القمع كأداة وليس كتهديد، بحيث استفادت منه للربط بين أعضائها وتعزيز ولائهم وتضامنهم. ورداً على القمع، أصبح بقاءُ الحركة أولويتَها الرئيسية، وصار الحفاظ على الكيان يتجاوز الخلافات الداخلية، بحيث استطاعت قيادة الجماعة احتواء اختلافاتها البينية فكانت هذه الاستراتيجية هي حصن الجماعة الأول الذي احتمت به من الانقسام والتشظّي أثناء حكم مبارك.

وكان لقمع النظام أثر كبير على توازن القوى داخل الجماعة، فقد ساهم بشكل خاص في تعزيز موقع من يُطلق عليهم المحافظون أو المتشددون على حساب الإصلاحيين. استفاد الجناح المحافظ من قمع النظام لتجنب المساءلة ولنزع الشرعية عن أي دعوات للإصلاح الداخلي؛ فقد نحا المحافظون نحو استغلال القمع لتبرير قراراتهم، وتبني مواقف سياسية وأيديولوجية معينة، وتحجيم، بل وشيطنة، خصومهم ومنافسيهم داخل الجماعة في بعض الأحيان. يميل الباحثون إلى افتراض كارثية القمع على الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين، بينما نرى بأن القمع يمكنه أن يصبح أداة ناجعة تمكّن هؤلاء الفاعلين من تعزيز تماسكهم.

الحركات الاجتماعية في النظم التسلطية

تقول الأدبيات التي تتناول النظم شبه التسلطية: إن تلك النظم تميل إلى التلاعب بالمعارضة عبر إقحامها في انتخابات تنافسية وبلا معنى في الوقت نفسه، وتمثيل شكلي في الحكومة، وتقييد إمكانية وصولها إلى وسائل الإعلام، وآليات أخرى[(١)]. يوضح (أندرياس شيدلر) أن «الأنظمة التسلطية الانتخابية لا تمارس الديمقراطية ولا تلجأ بشكل منتظم إلى القمع الفج؛ فهذه الأنظمة تحاول من خلال تنظيم الانتخابات الدورية الاحتفاظ بمظهر من مظاهر الشرعية الديمقراطية في محاولة لإرضاء فاعلين خارجيين وداخليين»[(٢)]. فضلاً عن ذلك، يمكن للانتخابات أن تعزز من شرعية الأنظمة التسلطية وأن تبرر سياساتها. وتؤكد (ليزا بلايدز) ذلك، إذ تقول: «استطاع نظام مبارك التسلطي في مصر الصمودَ، ليس على الرغم من

---

(١) منذ نهاية السبعينيات، أصبحت العديد من الأنظمة السلطوية أنظمة شبه سلطوية هجينة، أو أنظمة سلطوية تنافسية تحاول الحفاظ على السلطة بوسائل تبدو في ظاهرها ديموقراطية لكن بدون أي تغييرات حقيقية، انظر على سبيل المثال: Andreas Schedler "Elections without Democracy: The Menu of Manipulation," *Journal of Democracy*, vol. 13, no. 2 (2002), pp. 36-50; Jason Brownlee, *Authoritarianism in the Age of Democratization* (New York: Cambridge University Press, 2007); Steven Levitsky and Lucan A. Way, *Competitive Authoritarianism: Hybrid Regimes after the Cold War* (New York: Cambridge University Press, 2010), and Lisa Blaydes, *Elections and Distributive Politics in Mubarak's Egypt* (New York: Cambridge University Press, 2013).

(٢) Schedler, Ibid., p. 36.

الانتخابات التنافسية، ولكن إلى حدٍّ ما بسبب هذه الانتخابات»[٣].

للعلاقة بين البيئة السياسية والحركات الاجتماعية أهمية كبرى. يوضح ميلوشي بأن «بيئة أي تنظيم هي نتاج المجتمع الأوسع الذي توجد فيه الحركة وتستمد منه قاعدتها الداعمة»[٤]. وتسعى الحركات الاجتماعية للتكيف مع البيئة المتغيرة في محاولة لتجنب قمع النظام والحفاظ على هويتها الجماعية. وتتكون هذه البيئة السياسية من الدولة (أو النظام السياسي)، والفاعلين الاجتماعيين المؤيدين والخصوم. يشير (هانسبيتر كريسي) إلى أن «تشكيلة الفاعلين السياسيين في أي نقطة زمنية تخضع جزئياً لبنى السياق السياسي»[٥]. ويخلص عددٌ من الباحثين إلى أن الحركات الاجتماعية يمكن اعتبارها نتاجاً لبنية سياقها السياسي[٦].

تميل بعض الحركات الاجتماعية، لا سيما العقائدية والأيديولوجية منها، إلى التركيز على الداخل للحفاظ على وحدتها في مواجهة الموجات الحادة من القمع والإقصاء. وتطور هذه الحركات مع مرور الزمن هوية دفاعية تستطيع بها الحفاظ على تماسكها. يرى (مانويل كاستيلز) أن الهوية المقاوِمة أو الدفاعية هي منتَج لهيمنة النظام وقمعه، ويؤكد أن «هوية المقاومة» تقود إلى تأسيس كومونات أو مجتمعات فرعية، إذ تبني «أشكالاً من المقاومة الجماعية ضد قمع لا يُحتمل، تقوم عادةً على هويات كانت، على ما يبدو، محددة بوضوح استناداً على التاريخ أو الجغرافيا أو البيولوجيا، ما يجعل من الأسهل إضفاء الطابع الماهوي على حدود المقاومة تلك»[٧]. وفي حالة الحركات الأيديولوجية، مثل جماعة الإخوان، يضاعف

---

(٣) Blaydes, Ibid., p. 1.

(٤) Alberto Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Informative Age* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996), p. 323.

(٥) Hanspeter Kriesi, "Political Context and Opportunity," in: David A. Snow, Sarah A. Soule, and Hanspeter Kriesi, eds., *The Blackwell Companion to Social Movements* (Oxford: Blackwell, 2004), p. 74.

(٦) انظر على سبيل المثال:
Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements and Contentious Politics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998), and Doug McAdam, John D. McCarthy, and Mayer N. Zald, eds., *Comparative Perspectives on Social Movements* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996).

(٧) Manuel Castells, *The Power of Identity: The Information Age, Economy, Society, and Culture* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010), vol. 2, p. 9.

القمع من عمليات التربية والتلقين؛ ومن ثَـمَّ، فكلما زاد القمع، ازداد الانتماء وتكثّفت عملية التعريف الهوياتي. وفي مثل هذه البيئة يصبح هدف الحركة الأساسي هو الحفاظ على بقائها وليس المشاركة في المجال السياسي. ومع مرور الوقت، يزداد هاجس الحفاظ على الذات ويصير أكثر وضوحاً وتأثيراً بين الأعضاء الذين يسعون لتجنب الانقسامات داخل الحركة.

أظهر الإخوان تحت حكم مبارك قدراً استثنائيّاً من الوحدة والتماسك مقارنة ببقية القوى السياسية في مصر[٨]. وعلى الرغم من تعرض الجماعة للعديد من النزاعات والانقسامات، وحتى الانشقاقات، خاصة بين الأجيال الشابة والحرس القديم، لم تصل هذه الخلافات في أي مرحلة إلى نقطة هددت بتفكيك الجماعة. في الواقع، لقد استفاد الإخوان من هذه الظروف لتطوير سردية المحنة التي ساعدت الأعضاء على تجاوز تبعات القمع في المدى القصير. واستخدم القادة هذه السردية لضمان ولاء الأعضاء والتزامهم؛ ففي الوقت الذي رأى فيه أعضاء الإخوان في قمع النظام محنة تطال الجماعة، كان قادتهم يعتبرونه وسيلة فعالة للحفاظ على تضامنها.

من الاحتواء إلى المواجهة

ترأس حسني مبارك حتى سقوطه في شباط/فبراير ٢٠١١ أكثر الأنظمة شبه التسلطية شهرة وديمومة في العالم الثالث[٩]. سعى مبارك منذ توليه السلطة عقب اغتيال أنور السادات في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١ هيمنة كاملة على المشهد السياسي. وخلال فترة شهر عسل قصيرة مع المعارضة أطلق مبارك سلسلة من الإصلاحات التجميلية المحدودة سعياً إلى

---

(٨) شهدت العديد من الأحزاب الليبرالية واليسارية انقسامات وتصدعات خلال فترة حكم مبارك، مثل حزب الأحرار وحزب الغد.

(٩) انظر على سبيل المثال:

Mai Kassem, *Egyptian Politics: The Dynamics of Authoritarian Rule* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 2004); Brownlee, *Authoritarianism in the Age of Democratization*, and Blaydes, *Elections and Distributive Politics in Mubarak's Egypt*.

الشرعية[١٠] قبل أن يلتف ضدها ويحاول تحجيم قادتها. وبعد أن ضمن مبارك التمكين لحزبه؛ الحزب الوطني الديمقراطي، أحكم قبضته على السلطة وأمّن حكمه الذي استمر منذ بداية الثمانينيات وحتى سقوطه عام ٢٠١١.

كان التهديد الأكبر الذي واجه مبارك بعد وصوله إلى السلطة هو الحركات الإسلامية، وعلى وجه الخصوص تلك التي تتبنى الأيديولوجيات الراديكالية والعنيفة. أدرك مبارك أنه سيكون من المخاطرة أن يقاتل على جبهتين في الوقت نفسه، وقرر أن يختار معاركه بحكمة، لذلك سعى للقضاء على المتشددين من المنتمين إلى «تنظيم الجهاد» و«الجماعة الإسلامية» من جهة، وتبنى نهجاً أكثر ليونة واستيعاباً تجاه الإخوان من جهة ثانية.

استغل الإخوان بذكاء الفرص الجديدة التي خلقها الانفتاح المحدود لنظام مبارك في الثمانينيات لتوسيع شبكاتهم الاجتماعية وتعزيز النفوذ السياسي للجماعة. خاضت الجماعة رهان الانتخابات بمرشحين مستقلين فحققت نجاحاً ملحوظاً في الانتخابات البرلمانية لعامي ١٩٨٤ و١٩٨٧. واستطاع الإخوان أيضاً تحقيق مكاسب كبيرة في النقابات المهنية والاتحادات الطلابية، لتؤسس لحضور قوي للجماعة في حقول عدة، كالمهندسين والأطباء والصيادلة[١١]. وفي نهاية الثمانينيات برزت الجماعة كأكبر حركة معارضة في مصر، بقاعدة شعبية واسعة وتأثير سياسي لم تمارسه منذ الخمسينيات. فضلاً عن ذلك، شهد الإخوان ولادة جيل سياسي جديد سيقود الحركة خلال العقدين التاليين؛ وهو الجيل المنتَج الذي سيصبغ خطابها السياسي والأيديولوجي بعد ذلك ليصبح أكثر انفتاحاً وبراغماتية من أي وقت مضى[١٢].

---

(١٠) Hesham Al-Awadi, *In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000* (London: I. B. Tauris, 2004).

(١١) حول هذا الموضوع، انظر:

Carrie Rosefesky Wickham, *Moblizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt* (New York: Columbia University Press, 2002), and Mona El-Ghobashy, "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 37, no. 1 (2005), pp. 373-395.

(١٢) El-Ghobashy, Ibid., p. 380.

شجعت نجاحات المشاركة السياسية الإخوان على الاستثمار بكثافة في المجال السياسي خلال الثمانينيات. لكن مبارك أدرك أن توسع الجماعة جاء على حساب شرعيته، وأن ذلك قد يقوض حكمه؛ لذلك صارت المواجهة بين الطرفين بحلول سنوات التسعينيات أمراً محتوماً. وخلال هذا العقد، خاض نظام مبارك أعنف حملة قمع شهدتها الجماعة منذ الخمسينيات والستينيات(١٣). وردّت الجماعة على ذلك بمحاولة نزع الشرعية عن النظام وتشويه صورة حزبه الحاكم. ولهذا الهدف، قاطعت الجماعة الانتخابات البرلمانية لعام ١٩٩٠، وسعت إلى تجديد تحالفاتها مع قوى سياسية أخرى، كما سعت لاستبدال نشاطها السياسي بمزيد من الأنشطة الاجتماعية وشبكات اجتماعية أوسع نطاقاً.

في منتصف التسعينيات كانت العلاقة بين الجماعة ونظام مبارك قد وصلت إلى طريق مسدود. تقول ويكهام إنه «بعد أكثر من عقد من التسامح، شنت الحكومة حملة ضخمة ضد جماعة الإخوان المسلمين، فاعتقلت أكثر قياداتها المؤثرين، وأدانتها بوصفها جماعة «محظورة على صلات بالمجموعات المتطرفة»»(١٤). إضافة إلى ذلك، لجأ النظام إلى المحاكمات العسكرية لتحييد قيادات الإخوان النشطة؛ إذ قرر القضاء العسكري محاكمتهم وسجنهم لمدد تزيد على خمس سنوات. في هذا يلاحظ العوضي أن الفترة ما بين عامي ١٩٩٥ و٢٠٠٠ شهدت اعتماد النظام على القمع كرد على القوة السياسية والاجتماعية المتنامية لجماعة الإخوان(١٥).

إذا كان عقد التسعينيات هو عقد العداء بين مبارك والإخوان، وذلك مثلما وصفه أحد قيادات الجماعة(١٦)، فإن العقد الأول من القرن الواحد والعشرين يمكن وصفه بعقد المواجهة الناعمة بين الجماعة ونظام مبارك، أو كما يقول (ناثان براون): لعبة القط والفأر(١٧). وبعد عشر سنوات من

---

(١٣) المصدر نفسه، ص٣٨٤.

(١٤) Wickham, Ibid., p. 3.

(١٥) Al-Awadi, *In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000*, p. 189.

(١٦) عصام العريان، مقابلة مع الكاتب، ٢٥ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠.

(١٧) Nathan Brown, *When Victory Is Not An Option: Islamist Movements in Arab Politics* (New York: Cornell University Press, 2012), p. 85.

المواجهة المباشرة، أصبح مبارك والإخوان أكثر خبرة بقواعد اللعبة، وبشكل غير واعٍ تغيرت مواقع الطرفين؛ فخلال النصف الأول من العقد واجه مبارك ضغوطاً دولية وتغييرات في الموازين الإقليمية، فتبنى موقفاً دفاعياً أكثر، مما خلق مساحات للجماعة شجعتها على توسيع نفوذها.

تواصل الإخوان مع القوى الليبرالية العلمانية واليسارية وأطلقوا مبادرة غير مسبوقة للإصلاح السياسي في آذار/مارس ٢٠٠٤؛ وهي المبادرة التي طالبت بدولة مدنية وديمقراطية في مصر(١٨). كان للمبادرة أثر كبير، إذ لعبت دوراً كخطوة براغماتية ورمزية لرد اتهامات الرجعية التي يروجها النظام عن الجماعة. كانت المبادرة بالنسبة إلى المتابعين بمنزلة إعلان عن التطور الأيديولوجي والسياسي في الحركة، إذ كانت أكثر البرامج السياسية اتساعاً وشمولية حتى ذلك الوقت(١٩). وبحلول نهاية عام ٢٠٠٤، كان الإخوان قد طوروا علاقات قوية مع الناصريين والليبراليين، خاصة بعد ظهور حركة كفاية(٢٠)، التي صارت المظلة الجامعة للمعارضة السياسية ضد مبارك.

على الجانب الآخر، توترت العلاقة بين مصر والولايات المتحدة بعد إعادة انتخاب جورج بوش عام ٢٠٠٤. تبنت إدارة بوش أجندة مطالبة بالحريات لدعم الديمقراطية والإصلاح السياسي في الشرق الأوسط، وهو ما عَقّدَ العلاقة بين الولايات المتحدة وحلفائها القدامى في النظم التسلطية في المنطقة، ومن بينهم مبارك. ومن أجل الحفاظ على التحالف الاستراتيجي مع واشنطن، أطلق مبارك عدداً محدوداً من الإصلاحات، التي كانت كلها شكلية؛ فقد قام الرجل في شباط/فبراير ٢٠٠٥، على سبيل المثال، بتعديل المادة ٧٦ من الدستور للسماح بانتخابات رئاسية تنافسية لأول مرة في تاريخ

---

(١٨) Essam El-Din Gamal, "Brotherhood Steps into the Fray," *Al-Ahram Weekly* (11 March 2004).

(١٩) «مبادرة جماعة الإخوان المسلمين للإصلاح الداخلي في مصر»،
<http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/a7d9e130-0f09-4b77-bbb0-ee07dd61afd3>.

(٢٠) تأسست حركة كفاية في ٢٠٠٤ بواسطة مجموعة متنوعة من القوى السياسية والنشطاء، بما في ذلك الإخوان المسلمون. كان الهدف الرئيسي للحركة هو إنهاء حكم مبارك ومنع توريث الحكم لابنه جمال. للمزيد، انظر:
Nadia Oweidat [et al.], "The Kefaya Movement: A Case Study of a Grassroots Reform Initiative," (Rand Corporation, Washington, DC, 2008).

مصر الحديث. وبينما احتفلت وسائل الإعلام الرسمية بالتغيير كخطوة فعلية نحو الديمقراطية الحقيقية، اعتبرته المعارضة السياسية، ومنها قيادة الإخوان، علامة على الضعف المتنامي لنظام مبارك؛ ومن ثَمّ، انتهزت المعارضة الفرصة للضغط من أجل المزيد من المكاسب السياسية.

كذلك في عام ٢٠٠٥، أطلقت حركة كفاية، جنباً إلى جنب مع مجموعات من القضاة والنشطاء من طلاب الجامعات والعمال، احتجاجات واسعة ضد مبارك. من ناحيتهم، استفاد الإخوان من هذا الزخم ببراعة، وانضموا لأول مرة منذ عودتهم للحياة السياسية في السبعينيات إلى حركة الاحتجاج ضد النظام. وأدى ضغط الجماعة المتواصل ضد نظام مبارك إلى نجاح مذهل في انتخابات عام ٢٠٠٥، إذ فازت الجماعة بثمانية وثمانين مقعداً (أي قرابة عشرين بالمئة من عدد المقاعد البرلمانية) على الرغم من القمع الأمني الشديد. كان النجاح الانتخابي للجماعة أكثر من مجرد تهديد وجودي بالنسبة إلى نظام مبارك، وعرّض هيمنة الحزب الوطني للخطر. وأدرك مبارك أن مزيداً من القمع هو الحل لإيقاف تقدم الجماعة وتقويض نجاحاتها الانتخابية. ونتيجة لذلك أطلق النظام حملة غير مسبوقة ضد قيادات الجماعة استهدفت شريان الحياة في التنظيم: أنشطتها الاجتماعية والمالية.

إضافة إلى ذلك، وفّر سياق تراجع الضغوط الدولية المطالِبة بالديمقراطية في منطقة الشرق الأوسط، الذي تزامن مع النجاح الحافل الذي حققته حركةُ المقاومة الإسلامية (حماس)، الفرع الإخواني في فلسطين، في الانتخابات البرلمانية الفلسطينية عام ٢٠٠٦، الفرصةَ المناسبةَ ليزيد مبارك من قمعه للجماعة. وفي عام ٢٠٠٨، حُكم على قرابة أربعين من قيادات الإخوان بالسجن لفترات تتراوح بين ثلاث سنوات وعشر في سجن عسكري؛ كان من بينهم خيرت الشاطر؛ نائب المرشد العام للجماعة، وحسن مالك؛ أحد الأقطاب الاقتصادية للجماعة. وبين عامي ٢٠٠٨ و٢٠١٠، أحكم نظام مبارك قبضته واستمر في استهداف المزيد من أعمال الإخوان والأنشطة الاجتماعية في الجماعة، كما اعتقلت الأجهزة الأمنية العديد من القيادات الوسطى في الجماعة وأغلقت مكاتبها في أنحاء البلاد، وصادرت ممتلكاتهم، وحظرت عليهم مغادرة البلاد.

لم يفز الإخوان بأي مقعد في الانتخابات البرلمانية التي جرت عام ٢٠١، وخسرت الجماعة بالكامل المكاسب السياسية التي حققتها على مدار العقدين السابقين.

رد الإخوان على قمع النظام

تختلف استجابة الحركات الإسلامية لقمع الأنظمة؛ إذ يصبح بعضها أكثر تشدداً ويكون ردها عنيفاً، بينما ترد حركات أخرى بشكل سلمي وتحاول التسامح مع قمع النظام بأقصى ما لديها من قدرة. وفي ذلك تشير الكثير من الكتابات إلى أنه يمكن للأنظمة، عن طريق احتواء الأحزاب الإسلامية، إحداث تغييرات ملموسة في أيديولوجياتها وسلوكها وتنظيماتها[٢١]. ينتمي هذا التيار إلى ما بات يُعرف على نطاق واسع بأطروحة «الدمج والاعتدال». والافتراض الأساسي هنا هو أن الحركات المناهضة للأنظمة تنزع إلى تغيير مواقفها وخطابها إذا تم إدماجها في المجال السياسي. لذلك يكون التغيير في أيديولوجية الحركة وسلوكها، تواصل النظرية، مرهوناً بمشاركتها في العملية السياسية؛ ومن ثَمَّ فإن الفرص والمكاسب السياسية الكبيرة ستؤدي في النهاية إلى حركات أكثر اعتدالاً. من جهة أخرى، يعارض الكثير من الأكاديميين أطروحة الإدماج والاعتدال، بسبب الطابع الغامض والفضفاض لمفهوم الاعتدال، ولأن ردود أفعال الحركات الإسلامية على الإدماج ليست متطابقة[٢٢]، لأن بعض تلك

---

(٢١) للمزيد حول أطروحة الدمج والاعتدال، انظر:

Carrie Rosefsky Wickham, "The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party," *Comparative Politics*, vol. 36, no. 2 (2004), pp. 205-228; Jillian Schwedler, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2006), and Janine A. Clark, "The Conditions of Islamist Moderation: Unpacking Cross-Ideological Cooperation in Jordan," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 38, no. 4 (2006), pp. 539-560.

(٢٢) للاطلاع على نقد أطروحة الدمج والاعتدال، انظر:

Gunes Murat Tezcur, "The Moderation Theory Revisited; The Case of Islamic Political Actors," *Party Politics*, vol. 16, no. 1 (2010), pp. 69-88, and Jillian Schwedler, "Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis," *World Politics*, vol. 63, no. 2 (2011), pp. 347-376.

الحركات تصير أكثر اعتدالاً عندما تشارك في العملية السياسية بينما لا تفعل أخرى، كما أن بعض الحركات، كحركة النهضة التونسية أو الإخوان المسلمين في مصر وفي سوريا، لم تنحُ نحو التطرف على الرغم من القمع الذي تعرضت له واستمر منذ الثمانينيات وحتى الربيع العربي.

وعلى الرغم من أننا نتفق مع النقد الواسع لأطروحة الإدماج والاعتدال، إلا أننا لسنا بصدد تقييم تأثير الإدماج أو الإقصاء على سلوك الحركات أو أيديولوجياتها، بل سنركز في المقام الأول على آثار القمع على الديناميات الداخلية في الحركة. بعبارة أخرى، بدلاً من التأكيد على النتائج الخارجية التي يحدثها قمع النظام، كالاعتدال أو التشدد، نعتقد بأنه سيكون من المفيد أكثر استكشاف الآثار الداخلية للقمع على بنية الحركة وديناميّاتها؛ لذلك، وبدلاً من دراسة ردود فعل الحركات الإسلامية على القمع، سنركز على كيفية استفادتها من هذا الأخير.

استغلت جماعة الإخوان قمع النظام لتدعيم التضامن بين أعضائها، واتخذ ذلك شكلين رئيسيين: **أولهما** إيجاد نمط من التماسك القسري أو «الأخوة بالإجبار»، وذلك عبر بناء سردية الضحية أو ما يسمّى خطاب المحنة؛ **وثانيهما** خلق توازن دقيق للقوى داخل الحركة بين أجنحتها المختلفة.

«سردية» المحنة

يعد السؤال حول سبب عدم انشقاق جماعة الإخوان المسلمين سؤالاً كاشفاً شديد الأهمية؛ فقد عانت الحركة من موجات متتالية من القمع طوال حكم مبارك، وعلى الرغم من ذلك، ظلت الحركة قادرة على البقاء والحفاظ على وحدتها؛ بل إن الحقيقة أن الجماعة استطاعت أن تحوّل القمع إلى مصدر للتضامن وليس المعاناة. وقد حدث ذلك بفضل ما يمكن تسميته بخطاب المحنة؛ وهو يعني الشعور الذي يسود بين أفراد الإخوان بأنهم ضحية قمع النظام. هذا الإحساس متأصل في أدبيات الحركة وفي عملية التربية، ويجد جذوره في ذكريات الجماعة عن التعذيب والضيق الذي شهدته تحت حكم عبد الناصر في الخمسينيات والستينيات.

فمحاولة عبد الناصر الوحشية لسحق الجماعة تركت آثاراً نفسية عميقة على قيادات الجماعة، والذين يستحضرون بشكل مستمر هذه الصور بهدف خلق شعور بالتضامن بين الأعضاء وضمان وحدة الحركة. تعزز هذه الصور من الشعور بالهوية داخل الحركة لأنها تؤكد على التاريخ المشترك لأعضاء التنظيم. ومع مرور الوقت، أصبحت سردية المحنة مكوناً رئيسياً في عملية التربية والتلقين داخل الجماعة، بحيث ساعدها على التكيف مع القمع وتجنب الانشقاقات على مدار العقود الماضية.

يتكرر الإحساس بالمعاناة المشتركة في الخطاب الداخلي للإخوان، وتمتلئ أدبيات الجماعة بالحديث عن المحنة وقصصها؛ فمفاهيم الصبر والتضحية والابتلاء هي الغالبة في بيانات الإخوان وتصريحاتهم، وغالباً ما تُستحضر خلال الأزمات مصحوبة بالعديد من الدلالات الدينية. يقول محمد مصطفى على سبيل المثال: إن كل تلك المعاناة هي مجرد ابتلاء لاختبار إيمان أعضاء الجماعة وعقيدتهم، وإن السجون هي أماكن يُختبر فيها الإخوان ويصمدون أمام الظلم. ويدعو مصطفى إخوانه بشكل مثير للانتباه ليكونوا على استعداد للتضحية بحريتهم في سبيل الجماعة والدعوة(٢٣).

يعزز القمع أيضاً من تعاطف الجماهير مع الإخوان؛ إذ تميل الحركة إلى تقديم نفسها كضحية للنظام، وهو دور يمكّنها من اجتذاب وتجنيد الأعضاء الجدد الذين يتعرضون للقمع أيضاً. يرى محمود عزت، نائب مرشد الجماعة، أن الإخوان يفيدون من القمع والتعذيب أكثر مما يخسرون؛ يقول: «من الجدير بالملاحظة كيف تزيد أعداد المتعاطفين مع الإخوان بعد كل محنة. يُظهِر الناسُ الدعمَ وتعاطفاً دائماً مع عائلات المعتقلين من أبناء الجماعة»(٢٤).

إضافة إلى ذلك، تقوّي المعاناة من موقف الأعضاء وموقعهم داخل التنظيم، لأنها تظهر حجم تضحياتهم. لذلك، فإن الأعضاء الذين تعرضوا

---

(٢٣) محمد مصطفى، مقابلة مع الكاتب، ١ نيسان/أبريل ٢٠١٢.

(٢٤) مقابلة مع محمود عزت أجرتها زهراء بسام على موقع إخوان أون لاين، بتاريخ ٢٤ آذار/مارس ٢٠٠٨، <http://www.ikhwanonline.com/new/v3/Article.aspx?ArtID=35751&SecID=211>.

للاعتقال أو التعذيب بشكل متكرر يميلون لتوظيف الظلم الذي تعرضوا له للوصول إلى مناصب قيادية في الحركة والحصول على الاحترام في صفوف الجماعة. ولا يعني هذا أن الأعضاء يسعون إلى الاعتقال أو التعذيب، لكنه يوضح كيف يمكن أن يفيد الأعضاء أحياناً من قمع النظام على المستويين المادي والتنظيمي.

وتعمّق عمليات التربية والتلقين من سردية الخلاص والانعتاق الذي يستخدمه الإخوان للتكيف مع القمع. ينظر قادة الجماعة وأعضاؤها إلى القمع باعتباره نيشاناً من أجل القضية. وفقاً لما يقوله عزت: «يمثل القمع بالنسبة لنا اللحمة التي تربطنا ببعضنا البعض، وتعكس حقيقة أننا على الطريق الصحيح»(٢٥). تستخدم قيادات الجماعة الاستسلام لقمع الدولة لتعزيز التزام الأعضاء وإخلاصهم للجماعة. كتب إسلام لطفي، العضو السابق في الجماعة، في إحدى تدويناته مندهشاً من رد فعل الإخوان على القمع: «بعد صدور الحكم على العديد من قيادات الإخوان، وصلتني تعليقات ورسائل من أعضاء أصغر سناً في الجماعة بدوا غاضبين من الأحكام وسجن القادة لكنهم رأوا فيها علامة على وعد الله بالنصر والتمكين»(٢٦).

خلال أوقات القمع، تركز الجماعة جهودها للحفاظ على الوحدة الداخلية. يلاحظ ميلوشي بأنه «مع قمع النظام تصبح غريزة البقاء وتضامن الجماعة الهدف الرئيسي للحركة»(٢٧). ويقول محمد مصطفى في هذا الإطار: «إن الأولوية القصوى للحركة خلال فترات القمع هي إبقاء الأعضاء على اتصال ببعضهم والتأكد من متانة العلاقات بينهم، ولا يمكن لهذا أن يحدث إلا من خلال تكثيف عمليات التربية وتعزيز الهوية»(٢٨). إضافة إلى ذلك، دفع القمع جماعة الإخوان إلى تعديل لوائحها الداخلية؛ فعلى سبيل المثال، حذفت الجماعة، بهدف حماية أعضائها من مضايقات الشرطة،

---

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) إسلام لطفي، «الإخوان وثقافة الأرانب»، مدونة الكواكبي (١٦ نيسان/ أبريل ٢٠٠٨)، <http://kawakby.blogspot.com/2008/04/blog-post.html>.

(٢٧) Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Informative Age*, p. 319.

(٢٨) محمد مصطفى، مقابلة مع الكاتب، ٣ نيسان/ أبريل ٢٠١٢.

جوانب مختلفة من إجراءات عضويتها بعد التسعينيات؛ فكانت المرة الأولى منذ تأسيس الحركة التي لم تدرج فيها مراحل العضوية المختلفة (محب، منتسب، منتظم. . . إلخ) في اللائحة. علاوة على ذلك، لم تكن اللوائح الداخلية حتى وقت قريب، متاحة للأعضاء أو للجمهور[٢٩]، إذ لم يكن بإمكان أحد الاطلاع على تلك اللوائح إلا القيادات وكبار الأعضاء.

ثمة عامل آخر يمكنه تفسير تماسك الإخوان، هو غياب بدائل سياسية ممكنة، لأن محدودية الحيز السياسي في مصر خلال حكم مبارك لم تشجع الأعضاء على مغادرة الجماعة. يوضح محمد حمزة أنه على الرغم من استيائه من سياسات الإخوان، لم يشعر أن عليه التخلي عن الجماعة، لأنه لم يكن هناك بديل آخر[٣٠]. ويشرح عبد الرحمن عياش هذه النقطة بوضوح أكبر؛ يقول: «نحن عالقون بين السيئ والقبيح»[٣١]. لقد وقع الإصلاحيون في مرمى النيران بين الإخوان وقمع النظام[٣٢].

أما العامل الأخير الذي قد يفسر صمود الإخوان، فهو قدرة الجماعة على تهميش الأعضاء المعارضين من دون إحداث تصدعات كبرى. إحدى السمات المميزة للجماعة كحركة اجتماعية هي قدرتها على تقويض الأصوات المعارضة وتحييدها، فنادراً ما تفصل الحركة الأعضاء الذين ينتقدونها أو يرفضون طاعة قادتها، بل تعمل بدلاً من ذلك على شيطنتهم ونبذهم وفق مبدأ «الجماعة تنفي خبثها». في الحقيقة، استطاعت الجماعة تطوير تقاليد داخلية تمكنها من نزع الشرعية عن أي دعوات للإصلاح؛ إذ تواجه الأصوات المعارضة خيارين، كلاهما مرّ: فإما مغادرة الجماعة، وإمّا البقاء دون القدرة على التعبير عن آرائهم.

---

(٢٩) لم تعلن الجماعة عن لائحتها الداخلية إلا بعد الثورة المصرية في ٢٠١١، حيث نشرتها على موقعها الرسمي،

<http://www.ikhwanonline.com>.

وفي حين أنه لا يوجد اختلاف كبير بين اللائحة القديمة والجديدة، تم حذف الجزء الخاص بمستويات العضوية وإجراءاتها.

(٣٠) محمد حمزة، مقابلة مع الكاتب، ١١ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

(٣١) عبد الرحمن عياش، مقابلة مع الكاتب، ٢٦ آذار/مارس ٢٠١٢.

(٣٢) محمد حمزة، مقابلة مع الكاتب، ١١ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢.

إدارة الانقسامات داخل الإخوان

عرفت جماعة الإخوان منذ تأسيسها أشكالاً مختلفة من الاختلافات والانقسامات. ومثلما تمت الإشارة إليه سابقاً، تنظيم الجماعة هو مظلة جامعة تضم أجنحة وتيارات وأجيالاً لا تتفق جميعها حول الأيديولوجية والخطاب والمواقف السياسية للقيادة، لكن هذه الخلافات نادراً ما تقود إلى انشقاقات كبيرة عن الحركة. وكما يوضح براون: «يختلف أعضاء الإخوان وقادتهم بشكل مستمر، لكن معظم تلك الخلافات تتمحور حول التكتيكات قصيرة المدى والقضايا التنظيمية، وليس حول الخطوط الكبرى على مستوى الدين والأيديولوجيا»(٣٣). ومع أننا نتفق مع براون بشأن التماسك الفكري لدى الجماعة، نعتقد أن الخلافات قد تذهب إلى ما هو أبعد من القضايا التنظيمية أو التكتيكية؛ فعلى سبيل المثال، خطوط الانقسام بين المحافظين والإصلاحيين في الجماعة هي ذات طبيعة أيديولوجية ودينية بالأساس، وهو ما قد يؤدي إلى انشقاقات وصدامات حقيقية داخل الإخوان. أيضاً، يمكن أن يؤول الاختلاف حول القضايا التنظيمية والتكتيكية - مثل إجراءات التصعيد أو العلاقة بين الأجيال أو المساءلة - إلى انقسامات كبرى؛ فقد انشق أعضاء حزب الوسط عن الإخوان، كما سنوضح لاحقاً، بسبب خلافات أيديولوجية وسياسية مع القيادة، وليس بسبب الركود التنظيمي فحسب.

يعود تاريخ الانقسامات داخل الإخوان إلى أيامها الأولى تحت قيادة حسن البنا، عندما دعا بعضُ أعضائها المتحمسين الذين تبنّوا أيديولوجيا أكثر تشدداً إلى استخدام القوة ضد الاحتلال البريطاني. وأطلقت تلك المجموعة على نفسها اسم «شباب محمد»، وانشقت عن الجماعة في سنة ١٩٣٩. أما الانقسام الثاني الذي حدث في حياة البنا فقد قاده صديقه المقرب، أحمد السكري، الذي كان يشغل منصب أول أمين عام للجماعة، لكنه انتقد البنا بشكل علني ووصف أسلوبه في إدارة الجماعة بالاستبدادي، كما اتهم عدداً من أعضاء الجماعة بالفساد والمحاباة. وبسبب مواقفه، فُصل السكري من الجماعة عام ١٩٤٧(٣٤). واستمرت الانقسامات تحت قيادة المرشد الثاني

---

(٣٣) Brown, *When Victory Is Not An Option: Islamist Movements in Arab Politics*, p. 130.

(٣٤) تقدم الجماعة سردية مغايرة لإقصاء السكري، حيث تقول إنه كان يتجسس على البنا وتورط في فساد مالي مستغلاً اسم الإخوان المسلمين. وللمزيد انظر:

حسن الهضيبي عندما حاول عدد من قيادات التنظيم الخاص، الجناح المسلح للحركة، أن يسيطروا على الجماعة ويعزلوا الهضيبي لعلاقته المقربة بعبد الناصر؛ ويعتبر هذا الانقسام أكثر خطورة من سابقيه، بسبب ضعف الجماعة حينها في أعقاب مقتل البنا.

وعلى الرغم من الانفتاح النسبي تحت حكم السادات، أبقى الإخوان على خطاب المحنة بهدف إعادة بناء التنظيم وتعزيز التضامن في الجماعة. وخلال فترة حكم مبارك، تعرضت الحركة لانقسامات متزايدة: فقد أدى التسييس المتزايد للجماعة إلى ظهور آراء مختلفة بشأن المواقف السياسية والأيديولوجية للحركة؛ على سبيل المثال، قررت مجموعة من الإخوان في جامعة الأزهر، يقودهم أزهري يُدعى محمد رشدي، الانفصال عن الجماعة احتجاجاً على ما رأوه «انحرافاً عن طريق الإسلام القويم»(٣٥).

وبعد عقد من النجاح السياسي والتوسع الاجتماعي، تصاعدت التوترات الداخلية مع بداية التسعينيات؛ فقد ضغطت مجموعة من القيادات الوسطى التي برزت خلال عقدي السبعينيات والثمانينيات، بتشجيع من النجاح السياسي الذي حققوه على القيادة من أجل اتخاذ مواقف واضحة من عدد من القضايا التي كانت تثير جدلاً حول الإخوان، كحقوق المرأة والأقباط وتأسيس حزب سياسي والتعددية السياسية. وفي عام ١٩٩٤، أصدرت الجماعة بياناً قوياً يوضح موقفها من هذه القضايا. ولأول مرة، اعترف البيان، الذي عُنون بـ «الشورى والتعددية الحزبية في المجتمع المسلم»، بالحقوق السياسية للمرأة والأقباط، وأكد على أن الديمقراطية هي النظام السياسي الوحيد المقبول. كان بيان الشورى نتاجاً لجدال حامي الوطيس بين الأجيال الشابة والأكبر سناً، وكان الهدف الأساسي من هذا البيان هو القطيعة مع المواقف غير الواضحة والغامضة للجيل الأكبر سناً تجاه القضايا التي ناقشها البيان(٣٦). والأكثر أهمية من ذلك، أن البيان صدر بعد أشهر فقط من إطلاق مبارك لحملة قمعية جديدة ضد الإخوان.

= Brynjad Lia, *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of An Islamic Mass Movement 1928-1942* (London: Ithaca Press, 1998).

(٣٥) وفقاً لحسام تمام، تبنت هذه المجموعة أيديولوجية متطرفة منحدرة من أفكار سيد قطب. حسام تمام، **الإخوان المسلمون: سنوات ما قبل الثورة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٢)، ص٤٦.

(٣٦) El-Ghobashy, "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers," pp. 382-383.

في منتصف التسعينيات، واجه الإخوان إحدى أكبر أزماتهم تحت حكم مبارك حينما قررت مجموعة من القيادات الوسطى، يقودهم أبو العلا ماضي وعصام سلطان، وضع حد لتاريخ طويل من النشاط المتذبذب والحظر السياسي للجماعة. وحين فشلت المجموعة في إقناع قيادة الإخوان بتأسيس حزب سياسي، قرر قادتها اتخاذ زمام المبادرة بأنفسهم، فأسسوا «حزب الوسط». تشير ويكهام إلى أن النظام اعتبر «حزب الوسط»، ومنذ اللحظات الأولى، مجرد واجهة للإخوان[٣٧]؛ ونتيجة لذلك، اعتُقل (ماضي) وعددٌ آخر من أعضاء الحزب والإخوان. ووصف (ماضي) «حزب الوسط» باعتباره محاولة لإذابة الجليد بين الإخوان ونظام مبارك الذي كان يسعى لتطويق تنظيم الإخوان بشكل كامل[٣٨]. لم تتهاون قيادة الجماعة في عهد مرشدها الخامس مصطفى مشهور ونائبه مأمون الهضيبي مع مشروع «حزب الوسط»؛ إذ أجبرت أعضاءه على الاستقالة من الإخوان؛ فضلاً عن ذلك، هدد مشهور والهضيبي أعضاء الإخوان الذين ينضمون إلى حزب الوسط بالاستبعاد من الجماعة[٣٩]. وتكشف أزمة «حزب الوسط» عن كيفية تعامل الإخوان مع من يعمد إلى تحدي القيادة.

وعلى الرغم من التبعات التنظيمية للأزمة، كان الإخوان قادرين على تجاوز العاصفة والحفاظ على تنظيمهم؛ بل في الواقع، استخدمتها القيادة لتعزيز التماسك الداخلي ونزع الشرعية عن معارضيها الذين انضموا إلى الوسط. استطاعت الجماعة في هذه الحالة تقوية وحدتها، ليس بتغيير هويتها، ولكن عن طريق توضيح ما لن توافق عليه الجماعة. كما ساهم رفض مبارك الاعتراف بحزب الوسط ككيان سياسي شرعي في تقوية موقف الإخوان، وثبّط عزيمة الآخرين لمغادرة الحركة. ولم يكن غريباً إذاً أنه لم تحدث انشقاقات داخلية كبرى داخل الجماعة منذ ذلك الحين وحتى نهاية عهد مبارك.

(٣٧) Wickham, *Moblizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, p. 218.

(٣٨) كان تأسيس حزب الوسط موضوعاً خلافياً بين الإخوان وماضي. ففي الوقت الذي يصر فيه الكثير من قادة الجماعة على أن مكتب الإرشاد دعم فكرة تأسيس الحزب، يؤكد ماضي أن التأسيس كان فكرته الخاصة. مقابلة مع (أبو العلا ماضي)، في: **المصري اليوم**، ٢٧/ ٣/ ٢٠٠٩.

(٣٩) Wickham, Ibid., p. 28.

موازين القوى داخل الإخوان

يميل الأكاديميون الذين يدرسون الإسلاميين إلى تقسيمهم إلى ثنائيات أو معسكرين ما بين المحافظين والإصلاحيين، أو الصقور والحمائم، أو المعتدلين والمتشددين. وبغض النظر عن مدى دقة هذه التصنيفات، لا يمكن إنكار وجود أجنحة داخل الحركات الإسلامية؛ إذ يعاني الإسلاميون، كغيرهم من الحركات، من صراعات داخلية على القوة بين عناصر مختلفة؛ فهم يتصارعون على المكانة، وعلى المصالح، وعلى الاستراتيجية، كما يسعون إلى الهيمنة والتحكم في هيكل القوة لمصلحتهم.

والإخوان ليسوا استثناء لهذه القاعدة؛ إذ عرفت الجماعة صراعها الخاص على القوة بين عناصر إصلاحية وأخرى محافظة. وقد تعايشت هذه التيارات وتنازعت وتصادمت، بحيث تميزت علاقتها ببعضها دوماً بالمد والجزر.

نقصد بلفظ المحافظين القادة الذين يتبنون مواقف أيديولوجية ودينية صارمة، ويشغلهم بقاء التنظيم والحفاظ عليه أكثر من أي شيء آخر، وهم يركزون على الدعوة والتربية والخدمات الاجتماعية أكثر من تركيزهم على السياسة، كما يفضلون العمل تحت مظلة الإخوان المسلمين كحركة دينية وليس كحزب سياسي. هذه المجموعة عادة ما توصف بأنها «التيار التنظيمي»، لأنها تركز على الوحدة التنظيمية باعتبارها أولى الأولويات.

بالمقابل، يتبنى الإصلاحيون مواقف دينية وأيديولوجية أكثر تقدمية، ويميلون لإدماج الإخوان في العملية السياسية. يركز هؤلاء على النشاط السياسي، وبناء تحالفات عابرة للأيديولوجيا مع القوى الليبرالية والعلمانية، وعلى المنافسة الانتخابية، كما يطالبون بتغييرات داخلية وبإصلاح بنية الجماعة لتصير أكثر ديموقراطية وشفافية؛ ويُطلق عليهم عادة تعبير «تيار العمل العام».

وقد تأرجح ميزان القوى بين كلا التيارين منذ السبعينيات، ثم مال لصالح المحافظين منذ منتصف التسعينيات. وكما تمت الإشارة إليه سابقاً، لعب قمع الدولة دوراً محورياً في هذا التحول؛ إذ، وللمفارقة، دعم ذلك موقف المحافظين على حساب الإصلاحيين.

بداية، كان تيار الإصلاحيين هو الأكثر تأثيراً خلال سنوات السبعينيات والثمانينيات؛ فقد شهدت العودة السياسية للإخوان في السبعينيات بروز جيل جديد من النشطاء والسياسيين. يقع في القلب من التيار الإصلاحي كلٌ من عبد المنعم أبو الفتوح، وعصام العريان، وأبو العلا ماضي، وحلمي الجزار، وإبراهيم الزعفراني. وقد حاولوا إعادة بناء الإخوان بعد عقدين من التشظي والمعاناة تحت حكم ناصر، مستفيدين من الانفتاح السياسي النسبي في عهد أنور السادات، الذي استخدم الإسلاميين لموازنة نفوذ منافسيه من الناصريين واليساريين. واستطاع هذا الجيل إعادة بناء البنية المؤسسية للجماعة وأخرجوها من عزلتها السياسية، فصارت أكثر فاعلية وتسييساً. ثم ولج الإصلاحيون بالجماعة مجال السياسات الانتخابية، وأجبروا بذلك قيادات الإخوان على تطوير رؤى سياسية وأيديولوجية واضحة.

ازدهرت العناصر الإصلاحية في المراكز الحضرية، مثل القاهرة والإسكندرية، كذلك في صعيد مصر، وتحديداً في المنيا وأسيوط، وتمتعت بدعم المرشد الثالث للإخوان، عمر التلمساني، الذي تبنى رؤى معتدلة واعتزم تسييس الجماعة[٤٠]. وإذا كانت السبعينيات هي سنوات ولادة هذا التيار، فقد كانت الثمانينيات سنوات مجده؛ إذ بلغ ذروة نجاحاته في الانتخابات البرلمانية لعامي ١٩٨٤ و١٩٨٧. عزز هذا التيار أيضاً من حضور الإخوان في النقابات المهنية والجامعات في كل أنحاء مصر، وأعاد تشكيل أيديولوجية الجماعة وخطابها فصارت أكثر اعتدالاً وتسييساً وبراغماتية. وخلال قيادة التلمساني للحركة، أدانت الجماعة العنف، وزاد نشاطها السياسي، واستطاعت بناء تحالفات مع القوى الليبرالية والعلمانية واليسارية.

شكلت وفاة التلمساني عام ١٩٨٦ خسارة كبيرة للتيار الإصلاحي، إذ تم إبعاد العديد من قادة التيار. يقول عبد المنعم أبو الفتوح عن ذلك: «كان رحيل التلمساني خسارة كبيرة للحركة وللجناح الإصلاحي»[٤١]. وطبقاً لـ (أبو العلا ماضي)، لم يكن التلمساني داعماً للإصلاحيين فحسب، ولكنه

(٤٠) حسام تمام، محرر، **عبد المنعم أبو الفتوح: شاهد على تاريخ الحركة الإسلامية في مصر ١٩٧٠ ـ ١٩٨٤**، تقديم طارق البشري (القاهرة: مطبعة الشروق، ٢٠١٠)، ص٤١.

(٤١) المصدر نفسه، ص٤٢.

كان أيضاً حصناً منيعاً أمام محاولات هيمنة الحرس القديم[٤٢]. ويشير عصام سلطان، الذي شارك رفقة (أبو العلا ماضي) في تأسيس حزب الوسط، إلى أن التلمساني حافظ على التوازن بين المحافظين والإصلاحيين ويقول: «بوفاة التلمساني، انتهى التوازن بين جيل التنظيم الخاص وبين الإصلاحيين لصالح الأول»[٤٣].

تحوّل ميزان القوى بعد وفاة التلمساني بشكل كامل لصالح القيادات القديمة في الإخوان، والذين كانوا قد تركوا البلاد أثناء حكم عبد الناصر والسادات وعادوا في الثمانينيات[٤٤]. ثلاثة منهم - هم مصطفى مشهور ومأمون الهضيبي ومهدي عاكف - سيصبحون على التوالي المرشد الخامس والسادس والسابع للجماعة[٤٥]. في الفترة نفسها، ظهرت مجموعة أخرى من القيادات المحافظة التي سعت لموازنة ثقل الإصلاحيين، من بينهم محمد بديع؛ الذي سيصبح فيما بعد المرشد الثامن للجماعة، ومحمود عزت؛ الذي شغل لاحقاً منصب الأمين العام للجماعة، وخيرت الشاطر؛ القطب المالي للجماعة ونائب مرشدها وأكثر قادتها قوة ونفوذاً في القرن الحادي والعشرين.

أصبح التحول في موازين القوى بين المحافظين والإصلاحيين أكثر وضوحاً أثناء فترة المرشد الرابع للجماعة محمد حامد أبو النصر

---

(٤٢) مقابلة مع (أبو العلا ماضي)، في: **الشرق الأوسط**، ٥/ ١٠/ ٢٠٠٣.

(٤٣) عصام سلطان، «قصة حزب الوسط بين «الوطني» و«الإخوان»»، **اليوم السابع**، ٣/ ٩/ ٢٠٠٩.

(٤٤) في أيلول/ سبتمبر ١٩٨١ أطلق السادات حملة اعتقالات كبيرة ضد معارضيه شملت كل ألوان الطيف السياسي. جراء ذلك غادر الكثير من قيادات الإخوان البلاد ولم يعودوا إلا في النصف الثاني من الثمانينيات.

(٤٥) غادر مشهور مصر في ١٩٨١ وعاش في الكويت وألمانيا قبل أن يعود إلى البلاد عام ١٩٨٦ ويصبح نائب المرشد العام. وبعد نقاشات حامية حول أهليته أصبح المرشد الخامس للإخوان المسلمين، وتولى المسؤولية بين ١٩٩٦ و٢٠٠٢. أما مأمون الهضيبي فقد غادر مصر عام ١٩٨١ إلى المملكة العربية السعودية، حيث عمل في وزارة الداخلية قبل أن يعود عام ١٩٨٦. وفي ١٩٨٧ خاض الهضيبي الانتخابات البرلمانية وأصبح المتحدث الرسمي باسم الكتلة البرلمانية للإخوان. وتولى منصب المرشد العام بين ٢٠٠٢ و٢٠٠٤. وكذلك غادر مهدي عاكف مصر عام ١٩٨١ إلى ألمانيا حيث أسس المركز الإسلامي في ميونخ. وعاد عام ١٩٨٦ لينضم إلى مكتب الإرشاد. وأصبح المرشد العام السابع للجماعة بين ٢٠٠٤ و٢٠١٠.

(١٩٨٦ ـ ١٩٩٦). كان أبو النصر عضواً مخضرماً، إذ قضى أكثر من عشرين سنة في سجون عبد الناصر، كان أقل تقدمية من سابقه التلمساني، وخلقت قيادته الضعيفة مساحة للمحافظين نَمَتْ من خلالها قوتهم فهيمنوا على التنظيم[٤٦].

وخلال النصف الأول من التسعينيات، استطاع الجناح المحافظ إحكام قبضته على قيادة الإخوان بسيطرته على مكتب الإرشاد، ومجلس الشورى، والمكاتب الإدارية. في الواقع، ساعد قمع الجماعة خلال نظام مبارك في إحداث هذا التحول؛ ففي عام ١٩٩٢، هاجمت قوات الأمن شركة سلسبيل للإلكترونيات التي يمتلكها خيرت الشاطر وحسن مالك، واتهمتهما بالتآمر ضد الدولة، وصادرت قوات الأمن وثائق كان عنوان واحدة منها «التمكين»، التي قال النظام إنها خطة تفصيلية للإخوان للسيطرة على الدولة وبناء دولة إسلامية[٤٧]. كشفت قضية سلسبيل عن محاولة المحافظين السيطرة على الجماعة بعد وفاة التلمساني، كما أكدت على محورية دور الشاطر، الذي سيصبح لاحقاً العقل الاستراتيجي للحركة وأكثر قياداتها نفوذاً.

الحادثة الثانية التي استغلها النظام لقمع الإخوان وقعت عندما اجتمع مجلس الشورى العام في كانون الثاني/يناير ١٩٩٥ لاختيار ستة عشر عضواً من مكتب الإرشاد، وكانت تلك المرة الأولى التي يجتمع فيها المجلس لاختيار مكتب الإرشاد منذ الخمسينيات؛ لكن النظام اعتقل العشرات من أعضاء الجماعة واتهمهم بمحاولة قلب نظام الحكم. وتمت إحالة هؤلاء

---

(٤٦) يوضح حبيب أن اختيار (أبو النصر) كان مفاجأة لأعضاء الإخوان بسبب مرضه وكبر سنه. ويدعي حبيب أن مشهور ومأمون الهضيبي أدارا عملية اختيار (أبو النصر). ويتفق عصام سلطان مع شهادة حبيب ويؤكد على أن اختيار (أبو النصر) حدث لأنه لم يكن واعياً بالديناميات الداخلية في الإخوان، والتي وفقاً لسلطان، كانت تدار بشكل كامل بواسطة المحافظين. انظر مذكرات محمد حبيب المنشورة في صحيفة الشروق المصرية بين ٩ و٢٥ شباط/ فبراير ٢٠١٥ وسلطان، المصدر نفسه.

(٤٧) عرفت هذه القضية في الإعلام المصري على نطاق واسع باسم "قضية سلسبيل". تعود جذور هذه القضية إلى نهاية عام ١٩٨٦ عندما أسس خيرت الشاطر وحسن مالك شركة لبيع أجهزة الكمبيوتر والإلكترونيات. وخلال سنوات قليلة توسعت الشركة وضمت شريكاً جديداً هو طاهر عبد المنعم. وفي شباط/ فبراير ١٩٩٢ هاجمت قوات الأمن مقرات شركة سلسبيل وصادرت أجهزة الكمبيوتر واعتقلت الشاطر ومالك وعبد المنعم مع قيادات أخرى مثل محمود عزت وجمعة أمين. للمزيد انظر: Al-Awadi, *In Pursuit of Legitimacy: The Muslim Brothers and Mubarak, 1982-2000*, p. 162.

الأعضاء فيما بعد إلى المحاكمات العسكرية، وذلك للمرة الأولى منذ عهد عبد الناصر[٤٨].

وبالتزامن مع تراجع نفوذ الإصلاحيين، بدأ خط جديد من المحافظين في تعزيز سيطرته على الجماعة؛ فبعد وفاة (أبو النصر) في كانون الثاني/يناير ١٩٩٦، اختار المحافظون واحداً منهم ليصبح المرشد الجديد. وفي استعراض لافت للقوة، أعلنت مجموعة صغيرة من القيادات المحافظة مصطفى مشهور ليكون المرشد الخامس للجماعة عقب دفن (أبو النصر) مباشرة، فيما عُرف على نطاق واسع باسم «بيعة المقابر»[٤٩]. تصف الغُباشي اللحظة بقولها: «كانت الحلقة الضيقة التي كان يقودها عضوا مكتب الإرشاد مأمون الهضيبي ومصطفى مشهور ذاته هي نفسها من نصّبت (مشهور) على رأس أعلى هيئة تنفيذية في الجماعة؛ بلا انتخابات ودون استشارة أعضاء مجلس الشورى، بحجة التضييق الأمني وحادثة اعتقال أعضاء مجلس الشورى أثناء اجتماعه عام ١٩٩٥»[٥٠].

تنصيب مشهور كان الإعلان الأخير عن التحول في موازين القوى لصالح المحافظين، ممهداً لهم الطريق للسيطرة على الجماعة في السنوات التالية. وخلال ولاية مشهور، التي هيمن فيها نائبه مأمون الهضيبي، تبنّى المحافظون موقفاً متصلّباً تجاه الإصلاحيين انتهى إلى أزمة حزب الوسط، وتوقف قطار التطور الأيديولوجي والديني للجماعة ولم يعد له من فرصة للتحقق؛ إذ أعلن مصطفى مشهور، على سبيل المثال، أن على الأقباط دفع الجزية بدلاً من الخدمة في الجيش[٥١]. وفي نهاية التسعينيات، كانت جماعة الإخوان المسلمين قد أصبحت تحت سيطرة المحافظين، الذين لم يتسامحوا مع دعوات الإصلاحيين للتغيير أو مقاسمتهم النفوذ داخل الجماعة.

---

(٤٨) El-Ghobashy, "The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers," p. 384.

(٤٩) يقول عصام سلطان أن مشهور كان قد دُفع بواسطة الهضيبي ليصبح المرشد العام. ويشير في ذلك إلى اجتماع حضره مع مشهور في أعقاب أزمة الوسط حيث أجاب مشهور عن سؤال سلطان حول الطريقة غير الشرعية التي أخذ بها البيعة قائلاً «لقد تعجبت كثيراً مما فعله الهضيبي» في إشارة إلى دور الهضيبي في بيعة المقابر. سلطان، «قصة حزب الوسط بين «الوطني» و«الإخوان»،

(٥٠) El-Ghobashy, Ibid., p. 386.

(٥١) "Interview with Mustafa Mashhour," *Al-Ahram Weekly* (17 April 1997).

مركز القوة المحافظ:
خيرت الشاطر ومحمود عزت

مع بداية الألفية الجديدة، كان التيار الإصلاحي في الإخوان على وشك التلاشي، إذ لم يبقَ منهم غير عبد المنعم أبو الفتوح في مكتب الإرشاد الذي سيطر عليه المحافظون؛ أما الرموز الإصلاحية الأخرى، مثل عصام العريان ومحمد حبيب وجمال حشمت وإبراهيم الزعفراني، فقد تم تهميشهم جميعاً. مركز القوة الجديد في التيار المحافظ كان تحت قيادة خيرت الشاطر ومحمود عزت، واللذين يشغلان منصبي نائبي المرشد العام للجماعة.

تثبت قصة صعود خيرت الشاطر في صفوف الجماعة أن البيعة والولاء هما ورقتا الاعتماد الرئيسيتان للتصعيد؛ فالشاطر، الذي وُلِد عام ١٩٥١ من عائلة تنتمي للطبقة المتوسطة في ضاحية ريفية من ضواحي المنصورة، رسم لنفسه صورة المدافع المتحمس على استمرارية الجماعة. بدأ الشاطر حياته السياسية للمفارقة اشتراكياً، واعتُقل أثناء دراسته الثانوية بعد مشاركته في احتجاجات ضد عبد الناصر عام ١٩٦٨؛ ثم، وخلال الفترة التي نشط فيها في الجامعة، ارتبط بالتيار الإسلامي الصاعد الذي هيمن على الجامعات المصرية مع بداية السبعينيات؛ انضم بعدها إلى الجماعة عام ١٩٧٤، وتأثر باثنين من قادة الجماعة المحافظين المؤثرين، وهما الشيخ صبري عرفة الكومي ومحمد العدوي، وكلاهما من أعضاء الجماعة القدامى، وممن كانوا يُعرفون بجيل الستينيات[٥٢]، الذين سجنوا في فترة الستينيات وتأثروا بعمق بأفكار سيد قطب، وأُطلق سراح معظم هؤلاء خلال عهد السادات، ليتعاظم تأثيرهم في الجماعة.

خلال الثمانينيات، قضى الشاطر سبع سنوات في منفاه الاختياري بين اليمن والمملكة العربية السعودية والأردن والمملكة المتحدة، تجنباً لقمع النظام عقب اغتيال السادات عام ١٩٨١. وتمكّن الشاطر خلال أسفاره

---

(٥٢) من بين أعضاء جيل الستينيات المرشد العام محمد بديع، ومحمود عزت، وسيد نزيلي، ورشاد بيومي، ومحمود حسين، وجمعة أمين. للمزيد انظر: هيثم أبو خليل، **إخوان إصلاحيون: شهادات موثّقة تنشر لأول مرة عن تجارب الإصلاح الممنوعة داخل الجماعة**، تقديم كمال الهلباوي ومختار نوح (القاهرة: دار دوّن، ٢٠١٢).

المتعددة من جمع ثروة ضخمة بفضل شبكات «بزنس» واسعة سمحت له بالتحول إلى لاعب مهم في حركة الإخوان. وفي عام ١٩٩٢، اعتُقل الشاطر وسُجن لعام واحد في أعقاب قضية سلسبيل، التي لفتت إليه أنظار قيادة الإخوان. وظهر الشاطر بصفته رجل الأعمال الذي يملك مهارات استراتيجية وإدارية فذة ليقدم ولاءه المطلق لأيديولوجية الجماعة وقيادتها. وفي عام ١٩٩٥، أصبح الشاطر عضواً في مكتب الإرشاد، وكان تحت هيمنة قدامى الإخوان من المحافظين في تلك الفترة.

استطاع الشاطر تثبيت موقعه في الجماعة بين سنوات ١٩٩٥ و٢٠٠٠ عبر السيطرة على أغلب الأصول المالية في الحركة وإدارته «للبزنس» الجماعة. فحظر الجماعة لم يكن يسمح بالاستثمار أو بجمع الأموال، كما لم يكن بإمكان قادة الجماعة أن يديروا أعمالاً تجارية بشكل علني من دون المخاطرة بمصادرتها من طرف الدولة. لكن الوجود المالي للجماعة كان ممكناً بفضل الاشتراكات المالية لأعضائها وتبرعاتهم (قدر العديد ممن أجرينا معهم مقابلات بأن قيمة الاشتراك تُحسب بناء على الدخل الشهري للعضو؛ فالأعضاء من ذوي الدخل المنخفض يدفعون بين واحد بالمئة واثنين بالمئة من دخلهم للجماعة، في حين يدفع الأعضاء من ذوي الدخول المتوسطة ما قيمته ثلاثة بالمئة إلى خمسة بالمئة من دخولهم، فيما يقدم الأعضاء الأكثر استقراراً أو ثراءً ما بين خمسة بالمئة إلى سبعة بالمئة من دخلهم لتمويل أنشطة الجماعة)[٥٣].

بناءً على ذلك، احتاجت الجماعة إلى شخص ليس لديه نشاط سياسي معروف ويتمتع بخبرة ومهارات في إدارة «البزنس»، وفوق ذلك كله يكون شخصاً موثوقاً به؛ فكان الشاطر هو الرجل المناسب تماماً، فتمّ اختياره لإدارة أعمال الجماعة. وتمحور الدور الأساسي الذي لعبه الشاطر، طبقاً لما يقوله هيثم أبو خليل، العضو السابق في الجماعة، حول توسيع «بزنس» الجماعة وزيادة ثروتها[٥٤]. ولتحقيق هذا الهدف، بنى الشاطر وأشرف على

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص٢٢٣.
(٥٤) هناك تقديرات مختلفة لثروة الشاطر. ففي الوقت الذي يقر فيه بأن ثروته لا تتعدى ٥ مليون دولار، يقدرها آخرون بـ١٥ مليون دولار. وبغض النظر عن دقة هذه الأرقام، من المعروف أن الشاطر =

العديد من الشركات الصغيرة والمتوسطة التي عملت كواجهة لأنشطة الإخوان المالية دون أن تجذب انتباه النظام(٥٥). وخلال عقد من الزمان، صار الشاطر لاعباً رئيسياً في الجماعة بفضل قدراته المالية والتنظيمية(٥٦).

القيادي المؤثر الآخر في الجماعة الذي ساعد الشاطر في خلق مركز القوة المحافظ هو محمود عزت، الأمين العام السابق للجماعة وأحد ثلاثة شغلوا منصب نائب المرشد العام، وعضو مكتب الإرشاد. يُعتبر عزت أحد أكثر الأشخاص محافظة وتشدداً في الجماعة.

انضم عزت إلى الجماعة في سنواته المبكرة، وتأثر بشدة بأفكار سيد قطب حين قضى في السجن تسع سنوات ما بين عامي ١٩٦٥ و١٩٧٤ أثناء حكم عبد الناصر. وبعد إطلاق سراحه أوائل السبعينيات، أصبح عضواً نشطاً في الجماعة ولعب دوراً مهماً في إعادة بناء التنظيم برفقة كل من مصطفى مشهور ومأمون الهضيبي وأحمد حسنين وعدد آخر من القيادات المحافظة. هرب عزت إلى اليمن بعد أن وصلته أنباء حملة الاعتقالات التي نفذها السادات في أيلول/سبتمبر عام ١٩٨١ ليعود إلى مصر عام ١٩٨٦. نقطة التحول كانت اختياره لعضوية مكتب الإرشاد عام ١٩٩٥؛ فمنذ ذلك الحين، عمل على تعزيز موقعه في الجماعة، فتحمّل مسؤولية قسم الطلبة؛ وهو القسم المسؤول عن تجنيد الأعضاء الجدد من طلاب الجامعات، وقسم التربية؛ المسؤول عن مساعدة الأعضاء على استيعاب أيديولوجية الإخوان وتبنيها. وازداد نفوذ عزت بعد انتخابه أميناً عاماً عام ٢٠٠٤، وهو المنصب الذي احتفظ به حتى عام ٢٠١٠. ترقى عزت داخل الجماعة، كخيرت الشاطر، بفضل ولائه المطلق وإخلاصه لأيديولوجية الجماعة وقيادتها،

= هو أهم رجل أعمال في الإخوان. وتكونت ثروته أساساً من مشاريع مختلفة تتضمن الأثاث والمنسوجات والأسواق وصناعة السيارات، والعمل المصرفي والبرمجيات. يدعي الكثيرون أن إمبراطوريته المالية لم تتوقف عن الازدهار حتى أثناء فترة سجنه. للمزيد، انظر:

Matthew Kaminski, "Khairat Al Shater: The Brother Who Would Run Egypt," *Wall Street Journal*, 22/6/2012, <https://www.wsj.com/articles/SB10001424052702304765304577482690379062050>.

(٥٥) على الرغم من العلاقة الغامضة بين الشاطر ومصادر تمويل الإخوان، يبقى من الواضح أنه الاستراتيجي المالي والاقتصادي الأول للإخوان.

(٥٦) سلط عدد ممن التقاهم المؤلف الضوء على الدور الذي لعبه محمود عزت في التأثير على نتائج الانتخابات من خلال علاقاته وسلطته على أعضاء مجلس الشورى.

ومكّنه منصبه كأمين عام للجماعة من التحكم في الهيكل التنظيمي بأكمله، إذ كان مسؤولاً عن الإشراف على المكاتب الإدارية ومجالس الشورى، كما كان للرجل تأثير كبير على أعضاء مجلس الشورى وعلى قراراتهم، لا سيما أثناء الانتخابات الداخلية[٥٧]؛ لذلك لم يكن مستغرباً أن تطلق عليه وسائل الإعلام المحلية لقب «الرجل الحديدي» في جماعة الإخوان[٥٨].

التقى الشاطر وعزت لأول مرة في اليمن أوائل الثمانينيات، ثم تقاربت الصلة بينهما حين التقيا مرة أخرى في إنكلترا عندما كانا يكملان دراساتهما العليا. ومنذ ذلك الوقت، صار الشاطر وعزت حليفين مقربين وعملا سوية لتقوية موقع ودور العناصر المحافظة داخل الجماعة. وحين سُجن الشاطر، كان عزت أكثر شخص وثق به لقيادة أنشطة الجماعة. ويلفت بعض المتابعين الانتباه إلى مشاركة عزت رفقة الشاطر في تأسيس شركة سلسبيل نهاية الثمانينيات، خاصة أنه اعتُقل رفقته ورفقة حسن مالك عام ١٩٩٢[٥٩].

بعد وفاة مأمون الهضيبي عام ٢٠٠٤ صار الشاطر وعزت أكثر نفوذاً داخل الجماعة، ومعاً، صار الثنائي في طليعة الكتلة المحافظة الجديدة في الحركة وسيطرا على الجماعة، وفقاً لما يقوله هيثم أبو خليل، الأول بقدراته المالية، والثاني بسلطته الضاربة في عمق التنظيم[٦٠]. وحين اختار الإخوان

---

(٥٧) "A Profile of Mahmoud Ezzat," *El Watan*, 2/6/2015.

(٥٨) صلاح الدين حسين، «محمود عزت: حارس القلعة»، الإسلاميون.نت (٢ كانون الثاني/يناير ٢٠١٠)،

> http://www.islamyun.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=74:%D9%85%D8%AD%D9%85%D9%88%D8%AF%D8%B9%D8%B2%D8%AA-%D8%AD%D8%A7%D8%B1%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%84%D8%B9%D8%A9&Itemid=156

(٥٩) أبو خليل، **إخوان إصلاحيون: شهادات موثّقة تنشر لأول مرة عن تجارب الإصلاح الممنوعة داخل الجماعة**، ص٢٢٣.

(٦٠) ادعت عدد من التقارير الصحفية أن الشاطر ومحمد مرسي، والذي كان في ذلك الوقت رئيس المكتب السياسي للإخوان، قاما بالتنسيق والتفاوض مع نظام مبارك حول حصة الإخوان من مقاعد البرلمان في انتخابات عام ٢٠٠٥. ويقول محمد حبيب أيضاً إنه عقد اجتماعاً مع مسؤولين في جهاز أمن الدولة لمناقشة مشاركة الإخوان في الانتخابات. انظر: مقابلة مع محمد حبيب، في: **الشروق**، ١٦/٢/٢٠١٥.

أقر محمد مهدي عاكف، المرشد السابق للجماعة، أن نظام مبارك عرض على «الإخوان» المشاركة في الانتخابات في مقابل عدم الضغط أو إحراج النظام دولياً. مقابلة مع مهدي عاكف، في: **المصري اليوم**، ٢٤/١٠/٢٠٠٩.

محمد مهدي عاكف ليصبح المرشد العام السابع للجماعة بعد وفاة الهضيبي، صار التحالف بين الشاطر وعزت أكثر وضوحاً خلال ولايته (٢٠٠٤ ـ ٢٠١٠). كان عاكف في السادسة والسبعين من العمر، قيادي مخضرم انضم إلى الجماعة عام ١٩٤٠، وحُكم عليه بالإعدام غيابياً قبل أن يُخفف الحكم إلى السجن المؤبد، وكان عاكف امتداداً للقيادة المحافظة، لكنه كان ليناً يميل إلى نزعة أكثر استيعاباً، فكانت فترة ولايته أكثر تسامحاً من سابقيه. وحاول عاكف إشراك الإصلاحيين من جديد لموازنة ثقل المحافظين في الجماعة، فعيّن محمد حبيب نائباً أول له، وأبقى على علاقات التعاون مع عبد المنعم أبو الفتوح والعريان والزعفراني والإصلاحيين الشباب.

وعلى الرغم من ذلك، نجح كلٌّ من الشاطر وعزت ـ وكانا قد لعبا دوراً حاسماً في انتخاب عاكف ـ في تقويض سياساته الجديدة؛ فصار خيرت الشاطر، بفضل قدراته المالية والتنظيمية، النائب الثاني لعاكف، وهو منصب لم يكن موجوداً من قبل. ومن خلال هذا الموقع الجديد، سعى الشاطر لتعزيز مركز القوة الجديد للمحافظين بثلاث طرائق: **أولاً**: وضع خططاً لإعادة بناء التنظيم ليصبح أكثر نشاطاً وفعالية، ولتحقيق ذلك أعاد الشاطر بناء قسم الإعلام في الجماعة، كما دفع بقيادات شابة في مختلف الأقسام التنظيمية، مثل قسم الطلاب. **ثانياً**: تواصل مع المكاتب الإقليمية والإدارية في أنحاء البلاد، ودعم عدداً من قياداتها ليصبحوا أعضاء في مجلس الشورى ومكتب الإرشاد. **ثالثاً**: وهو الأهم، قام بدور الوساطة بين الإخوان والنظام خلال العقد الأول من القرن الواحد والعشرين(٦١). يقول أبو خليل إن الشاطر أنشأ تنظيماً موازياً داخل الجماعة موالياً له، وتضمن في ذلك التنظيم المرشد العام. ولم يكن بإمكان الشاطر(٦٢) مع ذلك مراكمة هذا القدر من القوة من دون دعم محمود عزت، الذي كان يسيطر على القدرات التنظيمية للجماعة؛ فقد استغل عزت، وهو نسيب مهدي عاكف أيضاً، منصبه القوي في الحركة لدعم أتباعه ومؤيديه في المكاتب الإقليمية للجماعة(٦٣).

---

(٦١) أبو خليل، المصدر نفسه، ص٢٢٥.

(٦٢) مقابلة مع هيثم أبو خليل، في: **الدستور**، ٢٦/ ١٠/ ٢٠٠٩.

(٦٣) عُقدت الانتخابات الأخيرة لمكتب الإرشاد قبل عام ٢٠٠٨، في عام ١٩٩٥، وحينها قام =

الشاطر وعزت: صانعا الملوك

بدا نفوذ الشاطر وعزت واضحاً للعيان بين سنوات ٢٠٠٥ و٢٠١٠ عندما تحولا إلى صانعي ملوك، فكان لهما دور في اختيار أغلب قيادات الصف الأول والقيادات الوسطى في الجماعة. وتجلى هذا النفوذ في أزمتين واجهتهما الحركة عامي ٢٠٠٨ و٢٠١٠؛ الأولى كانت انتخابات أعضاء جدد في مكتب الإرشاد، والثانية كانت خلافة مهدي عاكف في أعقاب استقالته.

في أيار/مايو ٢٠٠٨، انضم خمسة أعضاء جدد إلى مكتب الإرشاد، وكانت المرة الأولى التي يُصعَّد فيها أعضاء جدد إلى هذه المواقع منذ عام ١٩٩٥[٦٤]. فطبقاً للائحة الإخوان، يكون مجلس الشورى، الذي يتكون من مئة وخمسة أعضاء (تسعون منهم يتم انتخابهم، في حين يتم تعيين خمسة عشر آخرين بوساطة مكتب الإرشاد)، هو الجهة المسؤولة عن اختيار أعضاء مكتب الإرشاد الستة عشر. وكشف اختيار الأعضاء الجدد عن الدور القوي الذي لعبته كتلة الشاطر ـ عزت؛ إذ كانوا جميعاً ينتمون إلى التيار المحافظ داخل الجماعة.

كان الأعضاء الخمسة الجدد هم: محمد سعد الكتاتني ـ وكان رئيس الكتلة البرلمانية للإخوان في ذلك الوقت ورئيس المكتب الإداري للإخوان في محافظة المنيا قبل ذلك ـ وسعد الحسيني ـ رئيس المكتب الإداري للإخوان في المحلة ـ ومحيي حامد ـ رئيس المكتب الإداري في الشرقية والمقرب من محمود عزت ـ وأسامة نصر ـ رئيس المكتب الإداري في الإسكندرية ـ ومحمد عبد الرحمن ـ نائب رئيس المكتب الإداري للإخوان في الدقهلية ـ.

أطلق انتخاب هؤلاء الأعضاء الخمسة شرارة غضب داخل الجماعة،

=النظام بحملته ضد الجماعة واعتقل العديد من أعضاء مجلس الشورى وحاكمهم في محاكمة عسكرية. وكان يتم اختيار الأعضاء الجدد بملء الفراغ في مكتب الإرشاد. وبحلول ذلك الوقت، كان هناك ٧ من أصل ١٦ عضواً في مكتب الإرشاد غير قادرين على القيام بمهامهم بسبب اعتقالهم (خيرت الشاطر، محمد بديع، ومحمد علي بشر)، أو كبر سنهم ومرضهم (محمد هلال، صبري عرفة، عبد الله الخطيب، ولاشين أبو شنب).

(٦٤) «انتخابات الإخوان»، **اليوم السابع**، ٢٠٠٨/٦/٩.

واحتج أعضاء مجلس الشورى على نتائج الانتخابات، واعتبرها بعضهم «غير شرعية». وأوردت بعض التقارير الإعلامية حينها أن (عاكف) هدد بالاستقالة إذا لم يتم تصعيد عصام العريان لعضوية المكتب، وهو ما كان يعكس استياءه الشديد من جناح المحافظين[٦٥]. لكن (عاكف) نفى هذه التقارير، وصرح بأنه لم يستقل، بل نقل صلاحياته إلى نائبه محمد حبيب[٦٦]. وسعى حبيب لاستخدام هذه الأزمة لتعزيز موقفه، فحاول ممارسة بعض صلاحيات (عاكف) لحلحلة الأزمة، واقترح تنظيم انتخابات جديدة لاختيار أعضاء مكتب الإرشاد خلال ستة أشهر، أي في تاريخ حزيران/يونيو ٢٠١٠. لكن التيار المحافظ بقيادة عزت رفض اقتراح حبيب، وأطلق حملة داخلية لعقد انتخابات فورية. وفسر المحافظون تصريحات حبيب كمحاولة منه للسيطرة على الجماعة وتنصيب نفسه مرشداً عاماً بحكم الأمر الواقع، لذا قرروا إزاحته من منصبه كنائب للمرشد العام، بل ومن مكتب الإرشاد برمته.

الأزمة الثانية هي استقالة مهدي عاكف. تحدد لائحة الإخوان، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السادس، ولاية المرشد العام بفترتين، مدة كل منهما ست سنوات. وقد تولى عاكف منصبه في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤، لكنه أعلن في آذار/مارس ٢٠٠٩ نيته التنحي بعد انتهاء مدته الأولى في كانون الثاني/يناير ٢٠١٠ بسبب كبر سنه[٦٧]. فاجأ القرار الكثيرين، بمن فيهم قيادات الجماعة، ليس فقط لأنها كانت المرة الأولى التي يقرر فيها مرشد عام ترك منصبه قبل انتهاء مدة ولايته، ولكن أيضاً بسبب توقيت القرار؛ فقد كانت العلاقة بين نظام مبارك والإخوان شديدة التوتر، وعانت الحركة جراء عدد من الحملات الأمنية المتتالية أدت إلى اعتقال عدد كبير من قياداتها؛ فضلاً عن ذلك، تصاعدت الخلافات الداخلية، ما كان يتطلب

---

(٦٥) «اجتماع مكتب الإرشاد ينتهي بسحب عضوية عاكف،» **المصري اليوم**، ١٩/١٠/٢٠٠٩، و«أزمة داخل جماعة الإخوان وتقارير عن استقالة مهدي عاكف»، إيلاف (١٩ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٩)، <http://elaph.com/Web/Politics/2009/10/494812.htm>.

(٦٦) مقابلة مع مهدي عاكف، في: **المصري اليوم**، ٢٤/١٠/٢٠٠٩.

(٦٧) «مهدي عاكف يؤكد نيته ترك موقعه كمرشد عام للإخوان نهاية ٢٠٠٩»، العربية.نت، ٢٦ آذار/مارس ٢٠٠٩، <http://www.alarabiya.net/articles/2009/03/26/69275.html>, and "Muslim Brotherhood Leader to Step Down".

قيادة قوية لإدارتها. لكن عاكف كان مصمم على التنحي بغض النظر عن تبعات ذلك القرار(٦٨).

انقسم الإخوان بشأن من يجب أن يخلف (عاكف) في منصبه وكيف يمكن لعملية اختياره أن تتم. طالب المحافظون بقيادة عزت والشاطر (وكان معتقلاً في هذا الوقت) بانتخابات فورية لمكتب الإرشاد ولاختيار مرشد عام جديد. لكن محمد حبيب، نائب عاكف الأول، رفض اقتراحهم ونادى بتأجيل الانتخابات حتى حزيران/يونيو ٢٠١٠. وكانت الطريقة الوحيدة لحل هذا الخلاف هي العودة لمجلس الشورى الذي كان مسؤولاً عن اختيار أعضاء مكتب الإرشاد والمرشد العام. وبعد أسابيع من النزاع الداخلي، قرر مجلس الشورى، وكان تحت سيطرة عزت بشكل كامل، عقد انتخابات عاجلة لاختيار المرشد، وعارض حبيب القرار مهدداً بالاستقالة من الجماعة كما اتهم عزت والشاطر ومحمد مرسي بتدبير انقلاب ضده(٦٩).

وبحلول نهاية كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٩، أعلن الإخوان أن مجلس الشورى قد انتخب مكتبَ إرشاد جديداً، هيمن عليه أعضاء ينتمون إلى جناح المحافظين، باستثناء عصام العريان، وتم استبعاد محمد حبيب وعبد المنعم أبو الفتوح. وفيما التزم أبو الفتوح الصمت، احتج حبيب بعنف واتهم عزت بالتلاعب بالإخوان وبإساءة استغلال اللائحة والقواعد الداخلية للجماعة(٧٠)؛ أما الزعفراني فقد اعترض على نتائج الانتخابات وأرسل التماساً للقيادة مطالباً بتشكيل لجنة للبحث والتحقيق في نتائج الانتخابات وبإصلاح اللائحة(٧١).

وفي السادس والعشرين من كانون الثاني/يناير ٢٠١٠، أعلن الإخوان عن انتخاب محمد بديع مرشداً عاماً ثامناً للجماعة(٧٢). وفي المؤتمر

---

(٦٨) وضح عاكف أن قراره التخلي عن منصبه كان لوضع سابقة أن على كل من يبلغ سن السبعين يجب عليه أن يتنحى. مقابلة مع مهدي عاكف، **المصري اليوم**، ٢٤/١٠/٢٠٠٩.

(٦٩) «مذكرات محمد حبيب،» **الشروق**، ٢٣/٢/٢٠١٥.

(٧٠) «محمد حبيب يهدد بالاستقالة من جميع مناصبه في «الإخوان،» **المصري اليوم**، ٣٠/١٢/٢٠٠٩.

(٧١) «الزعفراني يرفض نتائج انتخابات الإخوان المسلمين،» **الدستور**، ٢١/١٢/٢٠٠٩.

(٧٢) «الإخوان المسلمون ينتخبون مرشداً عاماً جديداً،» **المصري اليوم**، ١٧/١/٢٠١٠.

الصحفي الذي تم فيه الإعلان عن المنصب، قال عاكف للصحفيين إن (بديع) «تم انتخابه بإجماع من أعضاء مجلس الشورى»[٧٣]. وتولى محمد بديع، القيادي التاريخي، منصبه وسط صراع حاد داخل الجماعة، ومثّل اختياره إعلاناً عن أن التيار المحافظ عزز من سيطرته، وبأن الإصلاحيين خسروا المعركة بشكل حاسم. ولم يكن من قبيل المفاجأة أن يغادر معظم الإصلاحيين صفوف الحركة عقب سقوط حسني مبارك في ٢٠١١ وبلا رجعة.

---

(٧٣) "Egypt's Brotherhood Gets New Leader," Ikhwanweb, 16 January 2010, <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=22666>.

خاتمة

حين شرعت في كتابة هذا الكتاب كان الإخوان المسلمون يشكلون القوة المعارضة الأبرز في مصر تحت نظام حكم مبارك؛ إذ تناول الكتاب الفترة الممتدة بين ١٩٨١ و٢٠١١، قبل أن تتم الإطاحة بحسني مبارك في أعقاب الثورة الشعبية التي اندلعت في الخامس والعشرين من كانون الثاني/ يناير ٢٠١١. ومع ذلك، لا يمكننا تجاوز مسار الأحداث في السنوات التي تلت ذلك، ليس لأن السياسة في مصر انقلبت رأساً على عقب، بل لأن ذلك أثّر في المكانة السياسية لجماعة الإخوان واستراتيجيتها بشكل جذريّ.

بعد تنحي مبارك في شباط/ فبراير ٢٠١١، صارت جماعة الإخوان، التي تمتلك تاريخاً سياسيّاً عريقاً وقدرات تنظيمية واجتماعية فريدة، القوة السياسية الأكبر في مصر بلا منازع. ومع الفراغ السياسي الهائل الذي خلفه انهيار نظام مبارك والحزب الوطني الديمقراطي الحاكم، صار السؤال البديهي هو ما إذا كان الإخوان سينجحون في ملء هذا الفراغ.

ولأول مرة كان بالإمكان اختبار خطاب الجماعة بشأن الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان. كانت نشوة المظاهرات التي اندلعت في ميدان التحرير قد أعطت دفعة كبيرة لآمال المصريين في الحرية والديمقراطية بعد عقود من الحكم التسلطي، لذلك كان التحدي الأكبر أمام الجماعة هو قدرتها على الارتقاء إلى تلك الآمال وترجمتها إلى حقائق على الأرض، إضافة إلى قدرتها على التكيف والتعاون مع القوى والأيديولوجيات السياسية الأخرى؛ فالعلاقة بين الإخوان والقوى العلمانية الأخرى بعد الثورة كانت محل شكوك واسعة، كما لا يمكن إغفال منافسي الجماعة من القوى «الدينية» الأخرى التي برزت بعد الثورة، مثل السلفيين الذين اندفعوا إلى

الساحة السياسية بعد عقود نأوا بأنفسهم فيها عن العمل السياسي، وسعوا للحصول على نفوذ سياسي يدعم أجندتهم الأيديولوجية.

الإخوان بعد الثورة

تجنب الإخوان المسلمون الظهور بقوة خلال ثورة الخامس والعشرين من كانون الثاني/يناير، محاولين تهدئة المخاوف بشأن صعود الجماعة السياسي. سلوك الجماعة في هذه المرحلة كان مزيجاً من الحذر وضبط النفس بشكل يتطابق مع مفهوم التدرج في برادايم الجماعة الذي يعني أن الطموحات السياسية للحركة وأهدافها لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال مراحل من التطور المطّرد.

أعلن الإخوان، على سبيل المثال، أن الجماعة لن تعمل على الهيمنة على البرلمان، مستعيدة شعارها الأثير «مشاركة لا مغالبة»، وأنها لن تتنافس في الانتخابات الرئاسية، كما داومت قيادة الحركة على التأكيد على عدم نية الإخوان تطبيق الشريعة أو تحجيم الحقوق والحريات الفردية في عصر ما بعد مبارك. لا يخرج هذا التأكيد عن بيان ١٩٩٤ بشأن «الشورى والتعددية الحزبية في المجتمع المسلم»، وكان يراد له أن يُبرز طابعاً تقدمياً للحركة ويبرهن على قدرتها على الحفاظ على التماسك على الرغم من الخلافات السابقة. ومع ذلك، طغى إغراء السلطة على خطاب جماعة الإخوان وموقفها التقدمي في أعقاب الثورة؛ فبعد أشهر قلائل من الإطاحة بمبارك، قررت الحركة التنافس على قرابة نصف مقاعد البرلمان والمشاركة بمرشح رئاسي. وكما كان متوقعاً، فاز الإخوان بأغلبية مقاعد أول برلمان في مصر بعد الثورة، وأصبح مرشح الجماعة للرئاسة محمد مرسي أول رئيس يُنتخب ديمقراطياً بالاقتراع الحر المباشر في تاريخ مصر الحديث. وبعد أكثر من ثمانين عاماً قضتها الجماعة في الظل، ألقت بنفسها إلى صدارة المشهد الذي عبّر عنه التأكيد على طموح صريح في احتلال مركز المسرح السياسي. ومن هذا الموقع الجديد، لعبت الحركة دوراً مركزياً في صياغة المرحلة الانتقالية الناشئة في مصر. وجنباً إلى جنب مع حلفائهم من السلفيين، عمل الإخوان على صياغة وإقرار أول دستور في مرحلة ما بعد الثورة. وأثار الدستور، إضافة إلى محاولة الجماعة احتواء مؤسسات الدولة مثل الجيش والشرطة والقضاء، استياء القوى السياسية الرئيسية خاصة الشباب.

بدأت مرحلة سقوط الجماعة حين أصدر مرسي إعلاناً دستورياً مثيراً للجدل في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٢، منح صلاحيات واسعة للرئيس تتجاوز رقابة القضاء ومؤسسات الدولة قبل أن يتراجع عنه بعد أسابيع قليلة. وبغض النظر عن ملابسات إصدار هذا الإعلان وظروفه، فقد أثار غضب المعارضة، التي شكلت كتلة موحدة تحت اسم جبهة الإنقاذ الوطني وطعنت في شرعية مرسي في قيادة المرحلة الانتقالية في مصر. حاول الإخوان التواصل مع القوى السياسية والأيديولوجية المختلفة، لكن جهدهم كان ضئيلاً جداً ومتأخراً جداً؛ إذ اتسعت هوة انعدام الثقة وصار من المستحيل جسرها، وهو ما مهد الطريق أمام الجيش للإطاحة بالرئيس مرسي في الثالث من تموز/يوليو ٢٠١٣ بعد مظاهرات حاشدة دعت لها قوى سياسية مختلفة ودعمتها مؤسسات النظام القديم، كالداخلية والقضاء والإعلام ورجال الأعمال.

الإخوان بعد الانقلاب

كان أداء الإخوان في السلطة شديد الضعف ومخيباً للآمال؛ فخلال الفترة القصيرة التي قضتها الحركة على رأس الدولة، أظهر قادة الإخوان وكوادرهم قصوراً في مهارات الحكم، وفشلوا في اعتماد نموذج حكومي توافقي قادر على ضم القوى السياسية الأخرى؛ لذا لم يكن مفاجئاً أن تنقلب هذه القوى على جماعة الإخوان بعد عام واحد فقط من وصولها إلى السلطة في مصر، وأن تنادي بإسقاطها. وقد أكّدت أفعال الجماعة بمجرد وصولها إلى السلطة صحة السردية التي روجها عنها منتقدوها؛ عن أن ادعاءها الاعتدال والوفاء بوعودها لم يكن أكثر من مسرحية سياسية. وبعد عام واحد فقط من الحكم، اندلعت احتجاجات عارمة ضد الإخوان دعت إلى تدخل الجيش وعزل مرسي، لينتهي بذلك عهد الإخوان.

إضافة إلى سوء الإدارة والحسابات الخاطئة للإخوان، لا يمكن للمرء أن يتجاهل دور «الدولة العميقة» في إضعاف فترة الرئاسة التي قضاها محمد مرسي على رأس هرم السلطة؛ إذ لم يكن لدى مؤسسات النظام القديم: الجيش والشرطة والقضاء ورجال الأعمال، أي مشترك يجمعهم أكثر من العداء للإخوان والخوف من صعودهم. وسواء أكان الأمر قد تمّ بشكل

مباشر أم غير مباشر، فقد عملوا جميعاً وبجد على إزاحة مرسي عن السلطة؛ فقد تعامل جنرالات الجيش مع الإخوان باعتبارهم تهديداً محتملاً على الرغم من المكانة الاستثنائية التي ضمنتها القوات المسلحة في دستور ٢٠١٢ الذي مرره الإخوان. وأدت إقالة مرسي لوزير الدفاع الأسبق؛ المشير محمد حسين طنطاوي، ورئيس الأركان؛ الفريق سامي عنان، في آب/أغسطس ٢٠١٢ إلى تعزيز هذا الشعور وتأكيده في صفوف الجنرالات. ولم يكن بوسع ضباط الشرطة الذين قمعوا الإخوان إبان حكم مبارك تقبّل الواقع الجديد، لا من الناحية النفسية ولا من الناحية السياسية، بأن يصبحوا تحت إمرة ضحاياهم السابقين؛ فرفضوا التعاون مع مرسي على الرغم من استعداده لاسترضائهم واستيعاب مخاوفهم. وبالمثل، اعتبر العديد من القضاة محاولات مرسي لإعادة هيكلة النظام القضائي محاولة للتطهير وتقويض مكانتهم الاجتماعية والحد من امتيازاتهم. أما رجال أعمال مبارك، فكانوا الأكثر توجساً بشأن سياسات الإخوان وإجراءاتهم الاقتصادية. وعلى الرغم من أن الإخوان لم يتبنوا أي سياسة اقتصادية مختلفة عن تلك التي تبناها مبارك، طغى القلق وعدم اليقين على العلاقة بين الحرس القديم والوافدين الجدد.

وفي الثالث من تموز/يوليو ٢٠١٣، أطاح وزير الدفاع وقتها عبد الفتاح السيسي بمرسي، وأوقف العمل بالدستور، وحل البرلمان. استغل نظام السيسي الغضب الشعبي وغياب الثقة بالإخوان ليستخدم القبضة الحديدية في التعامل مع الحركة؛ ففي يوم واحد، قُتل المئات من مؤيدي الإخوان أثناء فض الشرطة لاعتصام ميداني رابعة العدوية والنهضة في الرابع عشر من آب/أغسطس ٢٠١٣، في أسوأ مذبحة في تاريخ مصر الحديث حسب منظمة هيومن رايتس ووتش. وأُدين قادة الإخوان ورموزهم وحُكم عليهم بالسجن مدى الحياة، وبعضهم حصل على أحكام بالإعدام، من بينهم المرشد العام محمد بديع وعدد آخر من أعضاء مكتب الإرشاد ومجلس الشورى. إضافة إلى ذلك، تم تجميد أعمال الحركة وأصولها المالية، وصادرت الدولة مؤسساتها الاجتماعية والخيرية. وخلال أقل من عام واحد، أضحى رأس المال الاجتماعي، الذي اجتهدت الحركة لبنائه خلال عقود طويلة من الزمن أثراً بعد عين.

تماسك الإخوان بعد الانقلاب

دخل الإخوان منذ الانقلاب العسكري في حالة من الانقسام الشديد، وأصابتهم حالة من عدم الاتزان، مما أثّر في تماسك الجماعة ووحدتها. وعادت الجماعة إلى تراثها التاريخي في ردها على قمع النظام بهدف تحسين صورتها واستعادة التعاطف الشعبي، كما كان الهدف أيضاً من استدعاء خطاب المحنة الحفاظ على تماسك الجماعة الداخلي. في الوقت نفسه، شهدت الجماعة خلافات داخلية حول رؤيتها واستراتيجيتها في الأشهر التي أعقبت الانقلاب. هذه الخلافات كانت جيلية في المقام الأول، وتمحورت حول ثلاث قضايا، هي: القيادة، والرؤية، والاستراتيجية.

حاولت قيادات الجماعة من الجيل القديم، خاصة الذين يعيشون في المنفى أو يختبئون في مصر، مثل القائم بأعمال المرشد العام محمود عزت أو أمين عام الجماعة محمود حسين، الحفاظ على سيطرتها على الحركة. وكان رد الفعل أنْ تمكنت قيادات وسطى وقيادات أصغر سناً من تحقيق سيطرة أوسع على مدار السنوات الثلاث الأخيرة. ضمت هذه المجموعة عضو مكتب الإرشاد محمد كمال، والمتحدث باسم الجماعة محمد منتصر، وأعضاء مجلس الشورى عصام تليمة ويحيى حامد وآخرين.

يعتقد أبناء الجيل الأصغر في الجماعة أن القيادات الأكبر سناً هي المسؤولة عن الضرر الذي لحق بتماسك الإخوان الداخلي وصورتهم الخارجية، لذا فقد حان الوقت ليفسحوا المجال لغيرهم لتولي دفة القيادة، كما يعتقدون بأن الشباب دفعوا ثمناً باهظاً وضحوا بأرواحهم للحفاظ على بقاء الحركة، لذا ينبغي أن يكون لهم دور محوريّ أكثر في قيادتها.

تعاملت القيادات القديمة مع نظام السيسي بسلبية، فتسامحت مع القمع المسلط عليها؛ فبعد تجربة موجات من القمع خلال حكم مبارك، يؤمن هؤلاء بأن الموجة الحالية مؤقتة، وأن على الإخوان التحلي بالنَّفَس الطويل ليتمكنوا من الانبعاث مجدداً، لذا يدعون أعضاء الجماعة إلى ضبط النفْس وعدم الاشتباك مع النظام.

هذا الرد القائم على الانضباط متأصل في عملية التربية التي تعمل على تقوية الجلَد الذهني لدى الأعضاء، وتعميق أولوية الحركة على الفرد. إن

القوة الكامنة التي تحقق هذه العملية هي المقاربة البنائية التي تتبعها الجماعة في بناء الهوية: فخلال أوقات القمع، تعمل عملية التربية في الحركة كشريان حياة للأفراد يزيد من تماسكهم وتمسّكهم بالرابطة المشتركة. وتكشف دعوة القيادة القديمة الأفراد إلى ضبط النفس على أن الأزمة الحالية لا تختلف كثيراً بالنسبة إليهم عن الأزمات الكثيرة التي واجهتها الحركة عبر تاريخها؛ إذ يعتبرون القمع تحت حكم السيسي مماثلاً تماماً للقمع في عهدي عبد الناصر ومبارك.

لكن الأجيال الأصغر، من جهة أخرى، تؤمن بأن على الجماعة أن تتخذ منهجاً أكثر حزماً تجاه قمع النظام؛ إذ يهدفون إلى الإطاحة بنظام السيسي وتغيير قواعد اللعبة لصالحهم. وتكمن قدرة الجذب في خطاب جيل الشباب في تجربتهم الأليمة التي يشتركون فيها جميعاً بعد فشل حكم مرسي وقمع النظام، كما انعكس في مذبحة رابعة.

تعكس رؤيتا الشباب والشيوخ قطبين متناقضين بشأن كيفية تعامل الجماعة مع مأزقها الحالي. فعلى مدار تاريخ الإخوان المسلمين، استمرت عمليات بناء الهوية وتقويتها في احتواء الخلافات الداخلية، بدءاً مع ظهور مجموعة «شباب محمد» عام ١٩٣٩ ووصولاً إلى أزمة «الوسط» في منتصف التسعينيات. لكن صعود الإخوان الحالي ثم سقوطهم يشكل لحظة فارقة وصلت فيها الحركة إلى أعلى قمة في هرم السلطة لتسقط منه إلى هاوية عميقة من التشرذم بعد عام واحد فقط. وبالنظر إلى هذا التحول الهائل، وإلى قمع نظام السيسي للعديد من قيادات جيل الشيوخ، يضفي صعود القيادات الشابة تحدياً جديداً لموازين القوى داخل الحركة وقدرتها على الحفاظ على تماسكها الداخلي.

فضلاً عن ذلك، تلتزم القيادات الأكبر سناً باستراتيجيتها الإصلاحية المتدرجة؛ فمن وجهة نظرهم، هذا النهج الفعلي الذي تم اختباره هو السبيل الوحيد للحفاظ على الحركة وتحسين صورتها شعبياً على المدى الطويل، كما يعتبرون أن التخلي عن هذه الاستراتيجية بعد تراجع الجماعة في حقبة ما بعد الانقلاب ينطوي على قصر نظر وغياب للبصيرة، وأن ذلك قد يؤدي إلى عنف متواصل وتراجع مستمر لصورة الجماعة لدى الجماهير.

لكن الجيل الأصغر سناً في الجماعة لا يؤمن بصلاحية الاستراتيجية الإصلاحية بعد الانقلاب الذي وقع، بل يؤمن بأن على الجماعة أن تتبنى استراتيجية أكثر ثورية. وفي محاولتهم تحويل الدفة، تؤيد هذه المجموعة الاحتجاجات الأسبوعية وإثارة الشعور العام ضد نظام السيسي بكل وسيلة ممكنة. وبسبب الإحباط وخيبة الأمل، فقد شباب الإخوان إيمانهم بالعمل السياسي الرسمي، ويعتبرونه مضيعة للوقت. وبعد أكثر من أربعة أعوام من الإطاحة بمرسي، يستمر الإخوان في احتجاجاتهم الأسبوعية، وعقد اجتماعاتهم التنظيمية (الأسرة، الشعبة، ... إلخ)، وحشد مؤيديهم. تؤدي هذه التظاهرات أحياناً إلى عنف محدود يبرره الأعضاء بالدفاع عن النفس ضد وحشية النظام. وعلى الرغم من أن الإخوان أعلنوا نبذهم للعنف منذ عقود مضت، أعادت وحشية نظام السيسي وحالة الإذلال التي تعانيها الجماعة حالياً إلى الواجهة نقاشات داخلية حول جدوى استخدام العنف لمواجهة القمع. وبينما تبقى قيادة الحركة ملتزمة بوسائلها السلمية، قرر بعض شبابها استخدام ما يسمونه بالعنف «التكتيكي». ويدعم هذا التوجه نحو العنف ما يعانيه هؤلاء الشباب من إحباط، وما يعتبرونه ظلماً يستتبع رغبة في القصاص العاجل.

ويبدو بذلك أن شباب الجماعة قد خلصوا إلى أن السلطة لا تتأتى بالضرورة عبر صناديق الاقتراع، ولكن يمكن الوصول إليها بالثورة والعصيان. بعبارة أخرى، فإن هذا العنف هو عنف سياسي وليس دينياً، وهو ليس إلا رد فعل من الشباب على قمع النظام. إن رفض الشباب الثابت لدعوات القيادة بضبط النفس يقوض من فاعلية سردية تحقيق الصمود عبر الإصلاح المتدرج التي يتبناها الجيل الأكبر سناً. فضلاً عن ذلك، يمثل الانقسام الجيلي تحدياً فعليّاً لتماسك الجماعة إذا فعل الزمن فعله وتسلم الشباب الأكثر ثورية الشعلة من الحرس القديم. لقد وضعت الضغوطُ السياسية والأمنية على الجماعة قيادةَ الحركة في مأزق عسير في مواجهة شباب الإخوان الذين لا يتفقون مع استعداد الشيوخ للتكيف مع قمع النظام. من الواضح إذاً أن شباب الجماعة يسيرون في مسار تصادمي مع الحرس القديم ومع النظام، وهو المسار الذي سيعيد تشكيل صورة الحركة وآفاقها على المدى البعيد.

لكن الجيل الأصغر سناً في الجماعة لا يؤمن بصلاحية الاستراتيجية الإصلاحية بعد الانقلاب الذي وقع، بل يؤمن بأن على الجماعة أن تتبنى استراتيجية أكثر ثورية. وفي محاولتهم تحويل الدفة، تؤيد هذه المجموعة الاحتجاجات الأسبوعية وإثارة الشعور العام ضد نظام السيسي بكل وسيلة ممكنة. وبسبب الإحباط وخيبة الأمل، فقد شباب الإخوان إيمانهم بالعمل السياسي الرسمي، ويعتبرونه مضيعة للوقت. وبعد أكثر من أربعة أعوام من الإطاحة بمرسي، يستمر الإخوان في احتجاجاتهم الأسبوعية، وعقد اجتماعاتهم التنظيمية (الأسرة، الشعبة، . . . إلخ)، وحشد مؤيديهم. تؤدي هذه التظاهرات أحياناً إلى عنف محدود يبرره الأعضاء بالدفاع عن النفس ضد وحشية النظام. وعلى الرغم من أن الإخوان أعلنوا نبذهم للعنف منذ عقود مضت، أعادت وحشية نظام السيسي وحالة الإذلال التي تعانيها الجماعة حالياً إلى الواجهة نقاشات داخلية حول جدوى استخدام العنف لمواجهة القمع. وبينما تبقى قيادة الحركة ملتزمة بوسائلها السلمية، قرر بعض شبابها استخدام ما يسمونه بالعنف «التكتيكي». ويدعم هذا التوجه نحو العنف ما يعانيه هؤلاء الشباب من إحباط، وما يعتبرونه ظلماً يستتبع رغبة في القصاص العاجل.

ويبدو بذلك أن شباب الجماعة قد خلصوا إلى أن السلطة لا تتأتى بالضرورة عبر صناديق الاقتراع، ولكن يمكن الوصول إليها بالثورة والعصيان. بعبارة أخرى، فإن هذا العنف هو عنف سياسي وليس دينياً، وهو ليس إلا رد فعل من الشباب على قمع النظام. إن رفض الشباب الثابت لدعوات القيادة بضبط النفس يقوض من فاعلية سردية تحقيق الصمود عبر الإصلاح المتدرج التي يتبناها الجيل الأكبر سناً. فضلاً عن ذلك، يمثل الانقسام الجيلي تحدياً فعلياً لتماسك الجماعة إذا فعل الزمن فعله وتسلم الشباب الأكثر ثورية الشعلة من الحرس القديم. لقد وضعت الضغوطُ السياسية والأمنية على الجماعة قيادةَ الحركة في مأزق عسير في مواجهة شباب الإخوان الذين لا يتفقون مع استعداد الشيوخ للتكيف مع قمع النظام. من الواضح إذاً أن شباب الجماعة يسيرون في مسار تصادمي مع الحرس القديم ومع النظام، وهو المسار الذي سيعيد تشكيل صورة الحركة وآفاقها على المدى البعيد.

لكن، وعلى الرغم من الخلافات الداخلية، لا يزال الإخوان المسلمون يعملون كحركة موحدة. وحتى في حالة أدت هذه الخلافات إلى انقسامات وانشقاقات في المستقبل، فلن يكون لها تأثير على طبيعة الحركة على المدى الطويل. وكما أوضحنا في الفصل الثامن، تحملت جماعة الإخوان العديد من محاولات الاستئصال عبر تاريخها، لكن ذلك لم يثنِها عن الاستمرار في نشاطها.

مستقبل الإخوان

تقف جماعة الإخوان المسلمين اليوم في مفترق طرق. قبل ثورة كانون الثاني/يناير كانت الجماعة في ذروة قوتها على الرغم من قمع النظام. وكما أوضحنا في هذا الكتاب، كان التحدي الرئيسي أمام الجماعة يكمن في قدرتها على البقاء والاستمرار في نشاطها. لكن منذ الثورة، وتحديداً بعد الانقلاب واجهت الحركة العديد من التحديات والمشكلات.

أولاً: أكمل الإخوان دورة كاملة خلال السنوات القليلة الماضية، بانتقالهم من المعارضة إلى السلطة ثم إلى المعارضة مرة أخرى، وبدا أعضاء الجماعة ممزقين بين خيار العودة لزمن التكيف والتسويات أو الصدام والتحول إلى جماعة ثورية. وفي حالة قرروا أن يتبنوا الخيار الثاني، سيكون عليهم أن يعيدوا التفكير في أيديولوجية الجماعة واستراتيجيتها وتكتيكاتها. ببساطة، لن تكون الحركة التي عرفناها سابقاً.

ثانياً: كشفت تجربة الإخوان في الحكم عن العديد من أوجه الضعف المتعلقة بكيفية الحكم والتعامل مع القوى الأيديولوجية الأخرى؛ فقد فشلت الجماعة في الإنجاز على المستويين الاجتماعي والاقتصادي، ولم تتمكن من تجاوز قيودها الأيديولوجية حتى تتمكن من استيعاب القوى السياسية الأخرى. لقد كانت فترة مرسي الرئاسية قصيرة، وانتهت بشكل مفاجئ بالفعل، لكن بدا واضحاً أنه لم يتحلَّ بمهارات رجل السياسة، بل كان يتصرف في الأغلب كعضو في جماعة الإخوان المسلمين.

ثالثاً: تضررت صورة الجماعة ومصداقيتها بشكل كبير خلال السنوات القليلة الماضية؛ إذ لم تستطع الجماعة الاستجابة لتطلعات الثورة

وطموحاتها، ولم يكن «مشروع النهضة» الذي سوّقت له الجماعة إلا سراباً. وجاء نظام ما بعد الانقلاب ليشيطن الإخوان وليعلن الحركةَ تنظيماً إرهابياً، وهو ما أثر في صورتها وأدى إلى عزلتها.

رابعاً: تواجه جماعة الإخوان حملة وحشية من القمع لم تتعرض له منذ الستينيات. ويبدو أن نظام السيسي عازم على سحق الحركة وإنهاء وجودها السياسي. وحتى إذا فشل السيسي في مسعاه، وهو المحتمل، فستحتاج الجماعة إلى جهد كبير وأمد طويل لإعادة بناء شبكاتها الاجتماعية وقواعدها.

خامساً: يجب على الجماعة إعادة التفكير في العلاقة بين أنشطتها الدعوية والسياسية، فقد أعاق الدمج بين المجالين تقدم الحركة وكشف عن أوجه قصورها وضعفها.

سادساً: لكي يستطيع الإخوان استعادة مكانتهم كقوة مجتمعية مؤثرة وقوية، على الجماعة أن تعيد التفكير في أيديولوجيتها وبنيتها وتنظيمها وأن تتأقلم مع بيئة ما بعد الثورة. ربما ليس من المُقدّر أن تختفي جماعة الإخوان المسلمين أو أن تتلاشى، لكن عدم اليقين سيظل يلف مستقبلها وقدرتها على التأثير إلى أن تحل الجماعة هذه التحديات.